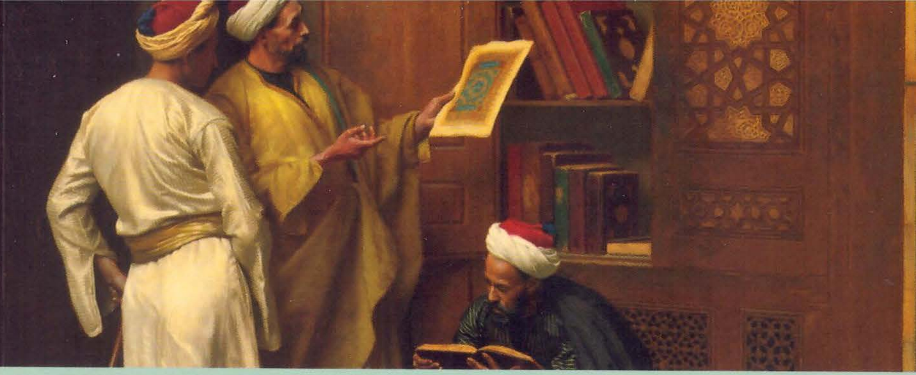


//BRETT WILSON

MİLLİYETÇİLİK ÇAĞINDA KU'RAN TERCÜMELERİ

TÜRKİYE'DE YAZILI KÜLTÜR VE MODERN İSLAM



ALFA

3475 | ALFA | ARAŞTIRMA | 144

Milliyetçilik Çağında Kur'an Tercümeleri

M. BRETT WILSON

Macalester Üniversitesinde Teoloji Araştırmaları öğretim üyesidir. Duke Üniversitesinden aldığı İslam çalışmaları uzmanlığı ile birlikte din alanında bir doktorası bulunmaktadır. Yazıları *International Journal of Middle East Studies, Comparative Islamic Studies ve the Encyclopaedia of Women in Islamic Cultures*'da yayımlanmıştır.

CEREN CAN AYDIN

1975'te Gaziantep'te doğdu. Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Radyo Televizyon ve Sinema Bölümünde lisansını yaptı. Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Antropoloji Bölümünde yüksek lisans tezini yazdı. İstanbul'da oturuyor.

Milliyetçiyik Çağında Kur'an Tercümeleri

Translating The Qur'an In An Age Of Nationalism

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Çeviren Ceren Can Aydın
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Mürüvet Durna

ISBN 978-605-171-806-4
1. Basım: Eylül 2018

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu Acar Sanayi Sitesi No: 8 Bayrampaşa-İstanbul
Tel: 0(212) 674 97 23 Faks: 0(212) 674 97 29
Sertifika no: 12088

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: 0(212) 511 53 03 (pbx) Faks: 0(212) 519 33 00
www.alfakitap.com – info@alfakitap.com
Sertifika no: 10905

//BRETT WILSON

MİLLİYETÇİLİK ÇAĞINDA KU'RAN TERCÜMELERİ

TÜRKİYE'DE YAZILI KÜLTÜR VE MODERN İSLAM



Çeviren: Ceren Can Aydın

ALFA | ARAŞTIRMA

Annem ve babam Elizabeth S. ve Michael W. Wilson için.

İÇİNDEKİLER

Transliterasyon, Uzlaşma ve Kısaltmalar Üzerine Bir Not

Arapça transliterasyonlar *International Journal of Middle East Studies*'in standartlarını temel alan, tadil edilmiş bir sistemi takip etmektedir. Latince olmayan alfabelerle yazılan isimler, terimler, yer isimleri İngilizcede çok rastlanır olmadıkları durumlarda transliterasyona tâbi tutulmuştur. Muhammad ibn Quasim, vb olduğu gibi soy ile ilgili sekanslar 'b' ibn (oğlu) ve 'bt' bint (kızı) olarak kısaltılmıştır; nisba ve laqab üzerindeki belirtili artikeller, 'al-Khargüshi'den 'Khargüshi'ye ya da 'al-Jahiz'den 'Jahiz' ve benzerlerinde olduğu gibi, ilk görünümlerinden sonra genellikle düşürülmüştür. Ancak al-Hakim gibi resmi unvanlardaki belirtili artikeller genel olarak korunmuştur. Osmanlı Türkçesi metinler ve isimler için modern Türkçe yazım kuralları kullanılmıştır, ancak yirminci yüzyıl boyunca Türk dilindeki hızlı değişimler ve Arapça ile Farsça terimlerin yeniden kullanıma girmesi farklı yazım metotlarına yol açtığı için bu sabit bir tutum değildir. Burada çağdaş yaygın kullanımı yansıtan bir biçimde transliterasyona tâbi tutulmuştur ve kullanımları çok çeşitli olduğu ve metni hantal kıldıkları için harf imlerinin (örn. a,i) kullanımı asgari düzeydedir. Arapça başlıklı Türkçe eserler Türkçe uylaşımlara göre tercüme edilmiştir. İsimler söz konusu olduğunda parantezler iki amaçla kullanılmıştır. Türkiye'de 1934'e kadar soyadı kullanılmamıştır; bu yüzden yalnız bir soyadı parantez içine alındığında bu söz konusu soyadının 1934 öncesindeki metinlerde olmadığına işaret eder, örn. Eşref Edip [Fergan]. Bütün bir isim köşeli paranteze alındığında bu yazı ya da kitabın anonim olarak basıldığını, ama yazarının daha sonra anlaşıldığına işaret eder, örn. [Mehmet Âkif].

Tarihler

Geç Osmanlı ve erken Türkiye Cumhuriyeti dönemlerinde üç farklı tarihleme sistemi kullanılmıştır: İslami ay takvimi

(Hicri), Osmanlı mali takvimi (Rumi) ve Gregoryen takvim. Hicri ve Rumi tarihle işaretlenmiş malzeme için ilk önce Hicri ya da Rumi tarihler listelenir ve bunu Gregoryen yıl takip eder, örn. 1301/1884. Belirli bir hicri ya da Rumi tarih olmaması yüzünden Gregoryen senenin net olmadığı durumlarda olası bütün seneler koyulmuştur, örn. 1302/1883-5. Eksiksiz tarihleri olan arşiv dökümanları ilk önde Hicri ya da Rumi tarihler ve ardından Gregoryen tarih olmak üzere gün-ay-yıl formatında verilmiştir, örn. 28 Şubat 1313/12 Mart 1898. Arşiv materyallerinin tarih formatı Osmanlı Arşivlerinde bulunan formatları takip eder, yani ayın yalnız ilk ya da alternatif olarak son harfi verilir ve bu tarih Gregoryen tarihten sağa eğik çizgi yerine tire işareti ile ayrılır, örn. 5 C 1323-7 Ağustos 1905. Bazı durumlarda döküman ya da kitaplarda yalnız Gregoryen tarih bulunmaktadır; aksi belirtilmediği takdirde metnin tarihi Gregoryendir.

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları tarafından yayımlanan Kur'an-ı Kerim Melai'nden (2011) alınmıştır.

Kısaltmalar

BOA	Başbakanlık Osmanlı Arşivleri
EQ	*Encyclopaedia of the Qur'an*, ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden, Brill, 2001-6.
EI	*Encyclopaedia of Islam*, ed. M. Th. Houtsma vd Leiden, Brill, 1960-2009.
EI THREE	*Encyclopaedia of Islam*, ed., Kate Fleet vd, 3. baskı. Leiden, Brill, 2007-
TDVİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Türk Diyanet Vakfı).

TÜRKÇE BASKIYA ÖNSÖZ

İstanbul'a 2013'e yaptığım araştırma gezilerinden birinde Mehmet Akif Ersoy'un önce kaybedilen sonra da bulunan Kur'an tercümesinin yayınlaması ile ilgili bir konferansa davet edilmiştim. Açılış töreni benim için bazı açılardan oldukça dikkate değerdi. Ersoy'un büyük afişleri duvarlara asılmıştı. İyi tanınmış politikacılar kadar bazı saygın biliminsanları, üniversite öğrencileri ve halktan pek çok insan etkinliğe katılmıştı. Yerel bir cami imamı ve önemli bir araştırma kurumundan kadın bir biliminsanının yanına oturmuştum. Toplantı bir dizi Kur'an kıraati ile başlamış ve etkinliğe dini bir tören atmosferi kazandırmıştı. Birçok biliminsanı büyük bir inanç ve hatta tutku ile kitabın yayınlanması ile ilgili konuştu ve içlerinden biri bunu Türkiye Cumhuriyeti tarihi boyunca dini özgürlüklerin baskılanması ile ilişkilendirdi. Ardından podyuma politikacılar çıktı ve onlardan biri dinleyenlere partisinin kısa süre önce Kutsal Kur'an'ın devlet okullarında öğretilmesine imkan veren bir yasayı geçirdiğini hatırlattı.

O noktaya kadar neredeyse on yılını Türkçe Kur'an tercümelerinin tarihini araştırmaya harcamış bir biliminsanı olarak bir Kur'an tercümesinin çağdaş Türkiye'de bir huşu hissiyatı yaratmasını ve aynı zamanda böylesine kamusal ve doğrudan bir şekilde bunun çağdaş politik kaygılarla ilişkilendirilmesini dikkate değer bulmuştum. Modern Türkiye'de basılan ilk Kur'an tercümeleri dini alimler ve pek çok mütedeyyin entelektüel tarafından alaya alınmıştı. Ama bu etkinlikte, yaklaşık olarak 90 yıl sonra, politikacılar kadar mütedeyyin entelektüeller de bir tercümenin (bundan bir *övünç* olarak bahsederek) yayınlanmasını kutluyor ve bunu modern Türkiye'deki mütedeyyin Müslümanlar için dönüm noktası teşkil eden bir kazanım olarak ilan ediyorlardı. Bu zaman zarfında Kur'an tercümeleri –geç Osmanlı döneminde Şeyh-ül İslam tarafından

yasaklanan– illegal bir tür olmaktan Türk toplumunun pek çok kesimi tarafından benimsenen (farklı isimlerle adlandırılan) bir türe doğru evrim geçirmişti. Bu kitap bu gelişmenin toplum için olumlu ya da olumsuz sonuçları olup olmadığını değerlendirmeye, bunu teolojik ya da kuralcı bir temele dayanarak yargılamaya teşebbüs etmiyor. Daha ziyade buradaki amacım Türkçe tercümeleri çevreleyen bir kompozisyon, rekabet ve tartışma kültürünü geliştiren muhtelif taraflar için neyin söz konusu olduğunu göstermek.

Bana göre bütün bunlar iki şeye işaret ediyor: öncelikle Kur'an'ın çeviri ya da tercümeleri modern Türkiye'de İslam'ın detaylandırılmasında anahtar bir rol oynuyor ve bazı biliminsanlarının 'Türk İslamı' demeyi sevdiği metinsel kanonda merkezi bir pozisyon almaya başladı. Tercümeyi ilk olarak gündemlerine alan modernistler ve reformculardı ama zaman içinde muhtelif Müslüman entelektüel ve İslami eğilimlerin hepsi bu konunun üzerine gitti ve kimi biçim ya da formdaki Kur'an tercümelerini benimsediler. İkinci olarak bu açılış töreninin de gösterdiği gibi Türkiye'de tercümeler birer tercüme olmaktan fazlasını ifade ediyorlar. Bir dizi siyasi ve sosyal kaygıyı akla getiriyor ve İslami modernizm, milliyetçilik ve *laikliğin* karmaşık tarihiyle bağlantı kuruyorlar. Bu kitapta bu tarihi olası en açık biçimde çözmeye ve açıklamaya teşebbüs ediyorum. Muvaffak olduysam –ve buna sizin karar vermeniz gerekiyor– bu kitap Kur'an tercümelerinin merkezi önemini tasvir edecek, modern İslami entelektüel hayatın ve kimliğin oluşmasında tartışmalı bir şekilde en önemli zaman aralığı olan erken on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyılın ortalarına kadar türün evriminin izini sürecek.

Yıllar süren araştırma ve Türkiye'deki biliminsanları, arşivciler, tercümanlar ve öğrencilerle olağanüstü işbirliğinden sonra bu kitabın Türkçede basılıyor olmasından çok memnunum. Bu konu üzerine kurucu nitelikteki eserler Türkiye'deki biliminsanları tarafından üretilmişti ve onlara bir şükran borcum var. Teşekkür edilecek çok sayıda insan var ama bu yeni önsözde bu projeyi devam ettirme konusundaki isteğinden dolayı serinin editörü Dr. Hasan Aksakal'a ve bir dizi teknik

terim ve ‘tercüme edilemez’ ifade içeren –yazarın bazen dolambaçlı olabilen yazma stilinden bahsetmiyorum bile– bir eser üzerine dikkatli çalışması nedeniyle çevirmen Ceren Can Aydın’a şükranlarımı sunmak isterim.

Umarım bu yayın geç Osmanlı ve erken cumhuriyet döneminde İslam tarihi üzerine yeni bir perspektif sunuyordur. Ve en önemlisi de öğrenciler, biliminsanları ve tarihe ilgisi olan halktan insanlarla yeni bir toplumsal iletişim dizisini harekete geçirir.

TEŞEKKÜRLER

İstanbul'a uçakla yaptığım son seyahatte Türkçe ve İslam çalışmalarına ilgimi harekete geçiren eski bir hocama rastladım. Derslerinin bu alanları bir meslek olarak sürdürmemde bana ilham olduğunu söylediğimde bana gülümsedi ve 'Suçu bana atma' diye cevapladı. Türkiye'de değişim programı lisans öğrencisi olduğum günlerden öğretim üyesi olduğum son yıllara kadar çevremin kavrayışı, cömertliği ve mizah gücü akademik hayatın labirentinde bana yol gösteren müstesna insanlarla sarılması gibi bir şansım oldu ve hocamın latifesinde olduğu gibi, onları suçlamak şöyle dursun, burada onlara ve başkalarına beni destekledikleri ve bu kitabı mümkün kıldıkları çeşitli hususlar için birkaç şey yazmak isterim.

Çeşitli tasavvuf öğretileri yolda liderlik yapacak bir rehber olmaksızın 'bir yol'u izlemenin riskleri konusunda uyarılarda bulunur ve aynı uyarı akademik bir kariyere de uygulanabilir. Yalnız bir değil bir dizi danışman-rehber ince ve dar bir yol boyunca bana yol gösterdi. Lisans öğrenimimdeki ilk günden itibaren daimi olarak beni cesaretlendirip paha biçilmez öğütler veren Bruce Lawrence ve Ebrahim Moosa cömert danışmanlarım oldular. Hepsi de akademik kariyerimin şekillenmesinde önemli roller oynayan Anne Blackburn, Carl Ernst, Erdağ Göknar, Charles Kurzman, Ken Perkins ve Kevin Reinhart'ın rehberliklerinden yararlandığım için şanslıydım. Uzun süredir danışmanım ve arkadaşım olan Anne Blackburn parlak zekâsını ödünç verdi ve bir kez daha Adeeb Khalid gibi kitabın bütün taslaklarını okudu ve son derece anlam dolu geribildirimlerde bulundu. Her ikisine de özel teşekkür borçluyum. Basılması için bu eseri tavsiye eden iki anonim hakem çok değerli yorumlar ve önerilerde bulundular. Irvin Cemil Schick hem hoşsohbetini hem de kaligrafi ve matbaacılık tarihi bilgisini nezaketle benimle paylaştı. Tony Greenwood yıllardır

evden uzak olduğum zamanlarda pek çok açıdan benim akademik evim olan İstanbul'daki American Research Institute'ün yardımsever evsahibi oldu ve ayrıca kimi zor pasajların çevrilmesinde de yardımlarını esirgemedi.

Macalester Üniversitesindeki meslektaşlarım, çalışabileceğim harika bir topluluk temin ettiler. Üniversite 2012 Yaz, 2013 İlkbahar Dönemi Wallace Seyehat bursları ve 2012-13 arasındaki bir yıllık süre boyunca verdiği araştırma izni de dahil olmak üzere cömert kurumsal desteğiyle bu kitabın ortaya çıkmasına katkı sağladı. Ruth Anne Godollei'ye litografi sanatı üzerine bilgisini benimle paylaştığı ve basımevinde beni ağırladığı için özellikle teşekkür etmek isterim. Din Çalışmaları Bölümündeki meslektaş ve arkadaşlarım Paula Cooey, Barry Cytron, Erik Davis, Susanna Drake, Jim Laine'e ve hiciv dolu mizahı, hoşsohbeti ve kusursuz inceliği *l'Etoile du Nord*'un en soğuk günlerini bile dayanılır kılan Toni Schrantz'a bilhassa minnettarım.

Yayımlanmasını sağlamak imkânsız görünürken bir kitap yazmak zor. Ancak İsmaili Çalışmaları Enstitüsü Kur'an Çalışmaları bölümü akademik koordinatörü Ali-de-Unzaga, asistanı Hena Miah, editör Lisa Morgan ve tüm personel her bir adımda gidişatı kolaylaştırdılar ve bu uzun, bazen de zorlu süreci olabileceği kadar keyifli hale getirdiler. Taslakları dikkatle okuyup değerlendiren Kur'an Çalışmaları Dizisi Yayın Kurulu ile birlikte, onlara da teşekkür etmek istiyorum.

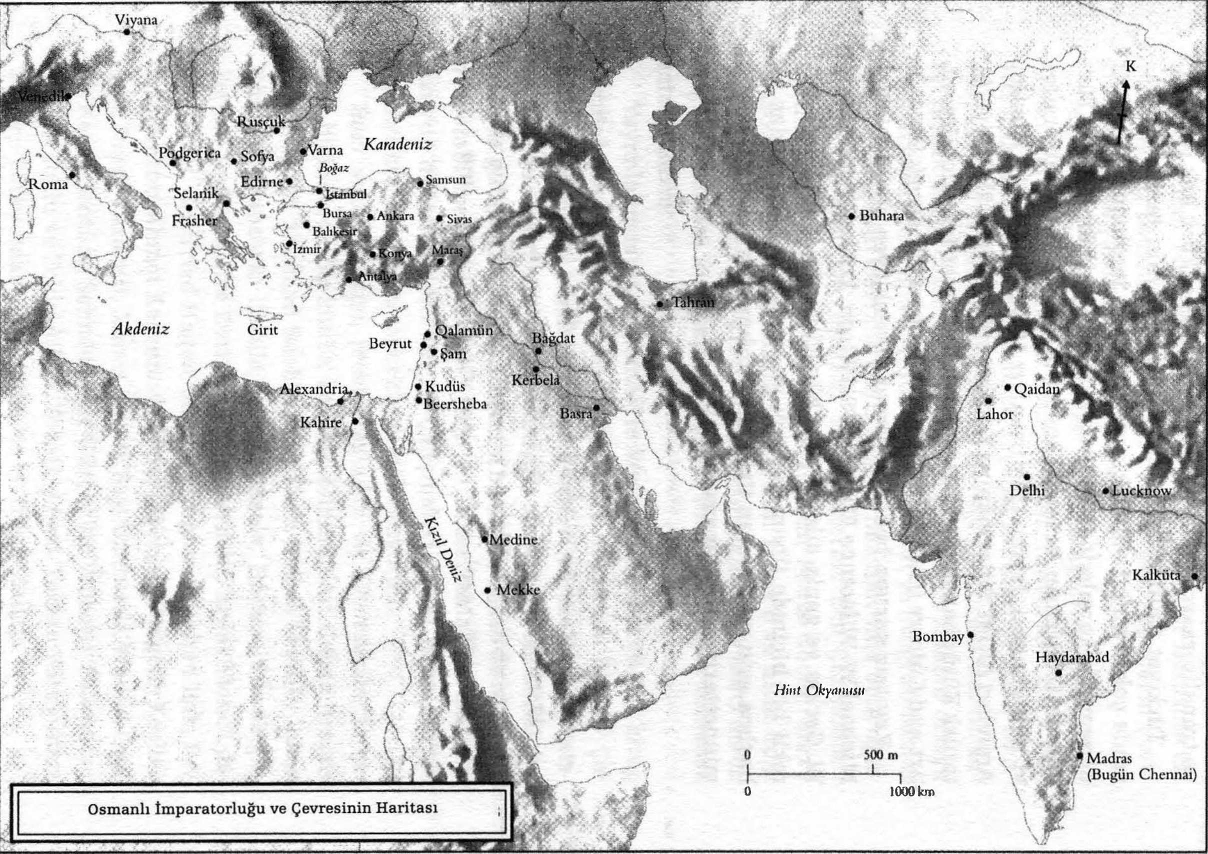
Bazı arkadaşlarım, meslektaşlarım ve öğretmenlerim çeşitli biçimlerde bu kitaba katkıda bulundular: Ceyda Arslan, Cemil Aydın, Shahzad Bashir, Amit Bein, Kemal Beydili, Johan Büssow, Giancarlo Casale, Sinem Casale, Dücane Cündioğlu, Yorgos Dedes, Selim Deringil, Uğur Derman, Erdal Ekinci, Jamal Elias, Gottfried Hagen, Julianne Hammer, Ayhan Işık, Brian Johnson, Ahmet Karamustafa, Seyfi Kenan, Vangelis Kechriotis, Diyah Larasati, James Meyer, Sait Özervarlı, Wadad Quadi, Recep Şentürk, Şehnaz Tahir-Gürçağlar, Wheeler Thackston, Taylan Toklu ve Toklu Ailesi, Tokatlı Ailesi, Yektan Türkyılmaz, Zeynep Türkyılmaz, Joshua White ve Travis Zadeh.

En içten dileklerimi lisansüstü eğitiminin tecrübe ve güzelliklerini benimle paylaşan dönem arkadaşlarıma gönderi-

yorum. Kenan Tekin taslağın Türkçe imlasının redaksiyonunu ve transliterasyonunu yaptığı için özel teşekkürü hak ediyor.

Türkiyat Çalışmaları Enstitüsü bu kitabın tamamlanmasında çok kıymetli olan bir araştırma izni bursunu 2012-2013 döneminde karşıladı. Araştırma sürecinde yardımları için Türkiye'deki American Research Institute (ARIT), Duke Üniversitesi Kütüphanesi, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), Osmanlı Arşivleri (BOA), Süleymaniye Kütüphanesi, Müftülük Arşivi, Atatürk Kütüphanesi ve the Research Centre for Islamic History, Art and Culture (IRCICA) çalışanlarına teşekkür etmek isterim.

Kayıtsız şartsız beni her zaman destekleyen ebeveynlerim Michael W. Wilson ve Elizabeth S. Wilson, kız kardeşim Emily W. Geckle ve geniş aileme teşekkür ediyorum. Son olarak sürekli bir biçimde ilham kaynağı ve benzersiz bir arkadaş ve başlıca esin perim olan Cristina Corduneanu Huci'ye sonsuz minnettarlığımı sunuyorum.



Osmanlı İmparatorluğu ve Çevresinin Haritası

GİRİŞ

İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle
gönderdik ki, onlara açık açık anlatsın
K. 14:4
Peygamber bu diyara gelseydi Türkçe konuşurdu.
Abdurrahman el-Aksarayi (ö. 800/1397)

1932 senesinde İstanbul'da bir akşam Dolmabahçe Sarayına birkaç hafız çağırılmıştı ve davetin mahiyeti nedeniyle hafızlar oldukça gergindi. Ülkenin en güçlü adamı, Türkiye Cumhuriyeti'nin cumhurbaşkanı Mustafa Kemal Atatürk (1923-38) en alışılmadık görevleri için onları salonuna çağırmıştı. Onlardan, hiçbirinin daha önce hiç yapmadığı ya da yapmayı hayal bile etmediği bir şeyi, Kur'an'ı Türkçe okumalarını istemişti. Dünyadaki diğer Müslümanlar gibi, kutsal olduğuna inanılan ve taklit edilemez bir dilde yazılmış bir metin olan 'Arapça Kur'an'ı' (*qur'ānan 'arabiyyan,* Q. 43:3-4) okumayı bellemiş, öğrenmişlerdi. (Bkz. Resim 1, iki adam Kur'an okuyor). Çekinceleri ne olursa olsun, cumhurbaşkanına karşı yükümlüydüler ve münasip bir icra için ellerinden gelenin en iyisini yaptılar. Cumhurbaşkanı dinledi, yönetti ve hatta geri bildirimde bulundu. Bunu takip eden haftalar ve aylarda bu hafızlar camilere geleneksel takke ve cübbeleriyle değil, Batı usulü takım elbise giyerek ve sarık takmadan gittiler. Hükümetin ulusal dilde ibadet etme kampanyasının tanıtımını yapmak için ülke içinde Kur'an'ın Türkçe tercümesini okudular.

Şehrin başka bir yerinde keskin zekâlı, ağır sigara tiryakisi İslam âlimi Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) bunu dehşetle seyrediyordu; yeni Türk devletinin pek çok politikasını doğru bulmuyor ve pek çok Müslüman gibi Kur'an'ın tercümesinin mümkün olmadığını düşünüyordu. Osmanlı İmpara-

torluğunun çöküşünden sonra zorlu zamanlara göğüs germiş, siyasi ilişkileri nedeniyle kısa bir süre cezaevinde yatmış, sonra da sosyal hayattan elini eteğini çekmişti ve günlerini evinde geçiriyordu. Ders verdiği medreseler hükümet tarafından kapatılmış ve işsiz kalmıştı.1930'ların başlarında yıllar boyunca emek verdiği Türkçe tefsirinin yanı sıra Kur'an'ın Türkçe tercümesi için bir iş sözleşmesi teklifi almıştı. Tercüme konusu ile ilgili görüşleri göz önünde bulundurulduğunda meteliksiz âlim bu iş için sıradışı bir tercih gibi görülebilirdi. Yine de teklifi kabul etti, son derece etkileyici olan ve bugün de yaygın bir biçimde okunmaya devam eden tercümesini yaptı (gerçi kendisi buna tercüme demiyordu).[1] Tutumu çelişkili görünebilir ama bu aslında modern Müslüman toplumlarda hâkim olan Kur'an'ın tercümesine dair bir yaklaşımı örneklemektedir, yazarlar (dini merasim değil) etüt etmek için çeviriler yaparken, bunları tercümeden başka bir şey olarak tanımlarlar.

Her iki anlatı da modern bir ulus devletin icadıyla birlikte İslam ve Kur'an'ın eşzamanlı olarak yeniden tasavvur edildiği değişen zamanları tasvir etmektedir. Aynı zamanda çeşitli İslam toplumlarında matbaa teknolojisinin benimsenmesiyle Kur'an'a ilişkin kitap kültüründe yaşanmış büyük değişiklikleri de yansıtmaktadırlar. Son iki yüz yıldır tüm dünyada Müslümanlar elyazması metni her dilde fiilen okunabilen modern bir kitaba dönüştüren Kur'an'ın basılmış edisyonlarını ve anadilde tercümelerini sahipleniyorlar. Güney Asya ve Osmanlı İmparatorluğunda yerel dilde basılan seyrek ve sıklıkla tartışmalı yorum ve çevirilerle başlayan şey yirminci yüzyılın sonunda Mısır ve Suudi Arabistan gibi Arapça konuşan ülkeler de dahil olmak üzere Müslüman dünyasının her yerinde yaygın bir biçimde Kur'an çevirisi ve yayıncılık girişimlerine evrilmiştir.

Bu, yirminci yüzyılın şafağında Müslüman âlimlerin çok büyük bir kısmının Kur'an'ın tercüme edilmesinin imkânsız, müsaade edilemez ve hatta kâfirlik olduğunu düşündüğü göz önünde bulundurulduğunda olağanüstüdür. O zamandan be-

---

1 Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tesfir* (İstanbul, Matbaa-i Ebüzziya, 1935-9).

ri Kur'an çevirileri Müslüman cemaatlerde geniş bir kabul görmüştür ve modern dünyada Kur'an'ın nasıl okunacağı ve anlaşılacağı konusunda merkezi ve hatta kimi bölgelerde en önemli rolü oynamaktadırlar. Müslümanların çoğunlukta olduğu devletler ve İslami kurumlar tarafından finanse edilen geniş kapsamlı yayıncılık girişimleri yalnızca Kur'an çevirilerinin yaygın bir biçimde erişilebilir olmasını sağlamamamış, aynı zamanda bunları resmi olarak da onaylamıştır. Bugün ana İslam dillerinde yüzlerce Kur'an çevirisi bulunmaktadır ve Medine'deki Kral Fahd Kutsal Kur'an Yayıncılığı Kompleksi elliden fazla dilde çeviri basmaktadır.

Elinizdeki kitap Kur'an kitap kültüründeki bu değişikliğin nasıl olduğu sorusunu ufuk açıcı tartışmalar da dahil olmak üzere hem çeviri meselesini kuşatan entelektüel tarih hem de Kur'an'ın mekanik olarak yeniden üretilip yaygın bir biçimde edinilen modern bir kitap haline gelmesindeki süreçleri dikkate alarak yanıtlamaya teşebbüs etmektedir. Modern çevirilerin yükselişi –müstakil, kendi başlarına açıklamalar bölümü olmadan okunabilen basılmış çeviriler– baskı kültürünün evriminin ve bunun Kur'an'ın üretimi ve anlaşılmasına dair yaklaşımları yeniden şekillendiren usullerinin dikkatle göz önünde bulundurulmasını gerektirmektedir.

Bu daha geniş kapsamlı değişimleri göz önüne alarak, elinizdeki kitap modern Kur'an'ın oluşumunu kabaca 1840'dan 1940'a kadar geç Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti bağlamında araştırmaktadır. Türkiye modern Kur'an çevirisi ve yayını çalabalarının başlangıç noktası değildir: Rusya, Hindistan ve İran'daki Müslümanlar Osmanlılardan çok önce Kur'an'ın Arapça edisyonlarını basmışlardır. Güney Asya'da çevirilerin yayınlanması 1820'lerde başlamış ve Güney Asyalı Müslümanların girişimleri Türk entelektüelleri tarafından fark edilmiş ve beğenilmiştir. Bu noktada önemli bir vak'a 1700'lerin başlarında Kur'an'ın önemli bir Farsça çevirisini kaleme alan (ilk olarak 1866'da basılmıştır) tanınmış bir Güney Asyalı âlim, Şeyh Veliullah'tır. Çabalarını onaylamayanların Delhi'deki bir camiide suikast girişimi de sayılabilecek bir saldırı esnasında âlimin omzunu çıkardıklarına dair meşhur ve kurmaca bir hikâye. Geç Osmanlı İmparatorluğu ve Türki-

ye'de anadilleştirme ve İslam reformu yanlıları onu, Kur'an çevirisinin zulüm görmüş bir öncüsü ve öykünecek bir model olarak örnek göstermiştir.[2]

Osmanlı-Türk tarihi, özellikle Ortadoğu ve Kuzey Afrika için Kur'an'ın basılmış modern nüshalarının ve anadilde tercümelerinin gelişiminin anlaşılması açısından çok önemlidir. Mekke ve Medine gibi kutsal şehirler, Doğu Akdeniz ve Balkanlar'ın büyük bir bölümü de dahil olmak üzere İslam kültürünün kalbinin attığı yerleri kuşatan Osmanlı İmparatorluğunun ayrıcalıklı bir coğrafi pozisyonu olmuştur ve varolduğu sürenin çok büyük bir kısmında dünyanın en güçlü Müslüman devletidir. Osmanlı sultanları dünya Müslüman cemaatinin lideri olan halifelik unvanında hak iddia etmiştir ve dünya üzerinde Müslümanların pek çoğunun (kesinlikle hepsinin değil) gözünde Osmanlı sultanı Avrupa sömürgeciliği çağında Müslüman siyasi saltanatının bir sembolü olmuştur. Geç on dokuzuncu yüzyılda İslam Birliğinin (ya da panislamcılık) imparatorluk namına dünya çapındaki Müslümanların desteğini bir araya getirme kampanyasının bir parçası olarak (İkinci Bölüme bakınız), Osmanlı'da Kur'an basım girişimlerinin geniş kapsamlı etkisi olmuş ve metnin kitlesel üretimi için yeni bir emsal belirlemiştir. İmparatorluğun çöküşünden sonra Türkiye Cumhuriyeti bünyesinde ulus inşasında ve Müslümanların dini törenlerinde Türkçe çevirilerin kullanılması, Kur'an'ın anadilde bir kutsal kitap olarak nasıl idrak edilebileceğinin ve ulus devlet bağlamında nasıl kullanılacağının sınırlarını zorlayarak önemli hususlarda modern tartışmaları şekillendirmiştir. Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de bu olgulara verilen tepki ve katkılar Kur'an çevirilerinin evriminde belirleyici bir rol oynamış ve modern dünyada bunların statüsünü belirlemiştir: 1920'lerde Kur'an çevirileri üzerine Türkçe tartışmalar (Beşinci Bölüme bakınız) Müslüman dünyasında belirmeye başlayan milliyetçilik çağında Kur'an'ın oynayabileceği rolle ilgili tartışmaları alevlendirmiştir (Altıncı Bölüm).

---

2 Ömer Rıza [Doğrul], *Kur'an Nedir?* (İstanbul, Amedi Matbaası, 1927), ss. 88-9.

Kur'an Tercümelerine Yaklaşım

Kur'an tercümelerinin incelenmesine ilişkin bir yaklaşım varolan tercümelerdeki kelime tercihleri, üslup ve yetersizliklere odaklanır. 'Yanlışları' bulmak ve kusursuz tercümenin imkânsız olduğunu göstermek bu literatürü karakterize eden fiiller haline gelmiştir.[3] Ancak bazı vak'alarda tercümelerin kusurlarını ortaya çıkarmak çok kolay bir biçimde teolojik bir iddiaya hizmet etmeye doğru patinaj yapabilmektedir, yani Kur'an'ın tercümesi mümkün değildir, çünkü kitap kutsal bir biçimde belâgatlidir ve bu yüzden taklit edilemez.

Bu eğilimin bir sonucu çevirmenler tarafından yapılan ilginç tercihlerin kesinliğine, ki belirsiz bir kavramdır, dair zorlayıcı değerlendirmelerin ortasında sıklıkla yok olmasıdır. Üstelik Kur'an çevirilerinin güzel ve başarılı yönlerini takdir eden ya da cemaatler tarafından benimsenen çevirileri inceleyen çalışmaları bulmak nadirdir.[4] Alan böylesi bir istikamete meylettikçe sonuç Kur'an tercümesi tarihinin, Kur'an tarihinde ve Müslüman entelektüel hayatında dinamik ve elzem bir fasıldan ziyade bir seri trajik başarısızlık olarak yazılması olmuştur. Elinizdeki bu kitap Kur'an'ın tercüme edilip edilemeyeceği ya da tercüme edilmesi gerekip gerekmediği ile ilgili herhangi bir kanı içermemektedir. Bunun yerine, esas olarak Müslümanların içinde yaşadıkları koşullarla başa çıkmak için çevirileri nasıl ve neden hayati olarak gördükleriyle ilgilenmektedir. Gerçekten de Türk Müslümanlar kimi çevirilerin kesin olup olmadığını tartışmıştır, ama bu ciddi boyutta kitlelerin, çevirilerin Müslüman cemaatin modernleşmesi için elzem olduğuna karar vermelerinden sonra ortaya çıkmış tali

---

3 Örneğin Hussein Abdul-Raof, *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis* (Richmond, Curzon, 2001); aynı yazar, 'The Qur'an: Limits of Translatability', Said Faiq, ed., *Cultural Encounters in Translation from Arabic* (Clevedon, Multilingual Matters, 2004), ss. 91-106: A.R. Kidawi, 'Translating the Untranslatable: A Survey of English Translations of the Quran', *Muslim World Book Review 7*, no. 4 (1987), ss. 66-71.

4 Bu eğilime karşı dikkate değer istisnalar Travis Zadeh, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*'i (Oxford, Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2012) ve Sufia Uddin, *Constructing Bangladesh*'ini (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006) içermektedir.

bir meseledir. Bu karara dair bir kavrayış kazanmak için modernleşme, yeni ulusların ve milliyetçiliklerin kristalizasyonu ile ilgili süreçler arasındaki bağlantılar kadar basılı Kur'an'ın gelişimi, tercümelerle ilgili tartışmalar gibi meseleleri de incelemek zorunluluktur.

İslam Araştırmaları alanı bünyesinde Kur'an'ın modern versiyonlarının gelişimine görece daha az dikkat edilmiştir. Örneğin 1930'larda Kur'an'ın modern Mısır'a ait, aslına en uygun metin olarak saptanan nüshasının, ki yirmi ve yirmi birinci yüzyılların en yaygın biçimde kullanılan Arapça edisyonudur, oluşturulması üzerine yazılan makaleler bu konuyla ilgili ana kaynaklar olarak hüküm sürmektedirler.[5] Çağdaş dindarlığın giderek artan bir biçimde kitap merkezci (*bibliocentric*) ve Kur'an'a odaklı olduğu dikkate alındığında Kur'an'ın kitap tarihi modern İslamın anlaşılması için çok önemli bir alandır. Basım tarihi ve Tercüme Çalışmalarında geliştirilen yaklaşımlar üzerine tasarlanan bu kitap bildiğimiz haliyle Kur'an'ın modern bir tarihi olduğu gerçeğini vurgulamaktadır. Çevirilerin içeriği ve formu basitçe çevirmenlerin yaptıkları kelime seçimleri ve üsluba ilişkin kararlardan ibaret olmayıp siyasi mücadeleler ve entelektüel tartışmalar kadar yeni teknoloji ürünleridir.

Kur'an'ın modern nüshalarının ortaya çıktığı ve geliştiği şartlara dikkatle bakarak tercümelerin neden önemli olduğunu ve hatırı sayılır miktarda hayal kırıklığına uğramış okur olmasına karşın Müslümanların niçin sürekli olarak Kur'an yorumları oluşturdukları ve bastıkları ile ilgili bir mefhum kazanabiliriz. Bu kitap Kur'an'ın kültürel tarihi diyebileceğimiz olguya odaklanırken aynı zamanda belirli ayetlerin kamusal bir tartışmayı tetiklediği ya da bir tercümenin neler yapabileceği ya da yapması gerektiği üzerine reflekslere yol açan olaylara dikkat ederek gerçek tercüme metinleri incelemektedir. Ben çağdaş okurlar için önem taşıyan çevirilere ve onların kaygılarının on dokuz ve yirminci yüzyıllardaki Kur'an çevirilerinin sosyal önemi ile ilgili bize öğretebileceklerine özel olarak dikkat ediyorum.

---

5 Gotthelf Bergstrasser, 'Koranlesung in Kairo', *Der Islam 20* (1932), ss. 1-42; aynı yazar, 'Koranlesung in Kairo', *Der Islam 21* (1933), ss. 110-34.

Ek olarak, bu kitabın Osmanlı-Türk Tarihi ve İslam Çalışmaları bir arada düşünülerek mümkün kılınan araştırmalar için yeni istikametlerin bir göstergesi olması amaçlanmıştır, bu iki alanın son dönemlere kadar çok az ilişkisi olmuştur. Her iki alanda da ortaya çıkan bilimin karşılıklı angajmandan kazanacağı çok şey vardır. Şimdiki durumda ikisi arasındaki bağlantının eksik olması İslam reformu ile ilgili temel olguların, en önemli entelektüellerin ve Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki formal İslami metinlerin Ortadoğu Tarihi ve İslam Çalışmalarının daha geniş alanlarında bilinmemesi ya da kötü bir şekilde anlaşılması gibi bir dizi hadise ile sonuçlanmıştır. Aynı zamanda İslam bilim insanları sıklıkla Osmanlı-Türk ve daha geniş bir bölgenin tarihinde bu dönemi karakterize eden daha geniş alanlardaki entelektüel, kurumsal ve teknolojik gelişmeleri keşfedilmemiş bırakmıştır. Hem Türkçe hem de Arapça gazeteler, biyografiler ve dergiler kadar Osmanlı arşiv kaynakları ve özgün İslami metinlere dayanmak suretiyle, bu çalışmada en önemli İslami metinlerle ilgili olan maddi ve entelektüel gelişmeleri inceliyor ve bu bakış açısından imparatorluktan cumhuriyete geçiş esnasındaki dini modernleşmeye yeni bir perspektif sunmaya teşebbüs ediyorum.

Milliyet ve sekülarizme yönelik ilerleme anlatısı Osmanlı-Türk tarihyazımında kemikleşmiştir ve bu perspektif Kur'an'ın Türkçe tercümelerinde modernite, Aydınlanma ve uygarlık yolunda bir kilometre taşı olmuştur. Bu kitap modern ve milli bir Kur'an fikrinin kroniğini çıkarırken ilerleme anlatısını tekrar etmeyi ya da tercümelerin ortaya çıkması üzerine bir değer yargısında bulunmayı amaçlamamaktadır. Yaptığı şey Osmanlı-Türk ilerleme anlatılarının kendilerini tercümelerle nasıl aynı hizaya getirdiğini ve Avrupa'yı bir model olarak alarak ve Protestan Reformasyonu ve İncil'in anadilleştirilmesini dini reformun örnekleri olarak kabul eden tarihsel bir evrim yolunda bir anlatı haline getirmeye giriştiğini göstermektir. Türk entelektüel ve politikacılarının çoğu dini reformu modernleşmenin temel taşı olarak anlamış ve Martin Luther'in İncil'i Almancaya tercümesini dinin rasyonelleşmesi ve milli bilincin doğuşunda tanımlayıcı bir moment olarak görmüştür. Yine de, bu kitapta göreceğimiz gibi, Reformasyona öykünme

girişimlerine rağmen Kur'an tercümeleri tarihi, farklı bir sosyo-politik rol oynayıp mevcut İslam kurumları ve otoritelerinin kaygılarına uyum sağlayarak İncil tercümelerininkinden farklı bir yörüngede gelişme göstermiştir.

'Kitlelerden Gizlenen'

On dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Muallim Naci adlı bir Osmanlı yazarı Kur'an yorumlarının 'ümmetin elitleri tarafından anlaşıldığını' ama 'kitlelerden gizlenmeye' devam ettiğini yazdı.[6] Kur'an'ın ezberlenmesinin ve Kur'an öğretileri ve hikâyeleri vasıtasıyla İslami değerlerin telkininin Müslüman eğitiminin mihenk taşı olduğu bir toplum için Kur'an'ın 'kitlelerden gizlenmesini' iddia etmek ne demekti ve aynı derecede önemli bir biçimde kutsal kitabın üzerindeki bu giz perdesini kaldırmak gibi gösterişli bir iddianın ne gibi bir tehlikesi vardı? 1400'lere kadar uzanan binbir çeşit Anadolu-Türk İslami literatüründe Kur'an'ı erişilebilir kılmak özlemi yankılanmaktadır. Yazarlar bu niyetlerini hem potansiyel olarak anlaşılması kolay hem de önemli ölçüde âlimlik ve birkaç dil bilgisi gerektiren zor metinler için ifade etmişlerdi.[7] Yine de Muallim Naci bunu on dokuzuncu yüzyılın sonunda dile getirdiğinde başka bir anlamla yankılanmıştır. Osmanlı İmparatorluğunun sonlarında matbuat kültürünün gelişmesi ve milli kimliğin çiçeklenmesiyle entelektüellerin Kur'an'a erişimle ilgili yeni bir tasavvurları olmuştu, kitabın bireysel olarak edinilmesini ve metnin doğrudan anlaşılmasını gözetiyorlardı. Bu fikir geniş kesimlerin erişimini, eğitimini ve toplumun her kesiminde aydınlanmaya önem veren modern eşitlik nosyonu ile dindar bir eğitimin değerler sistemini –Kur'an'ın mesajının yayılması buyruğu– kaynaştırıyordu. Kur'an tercümesi ve basımını destekleyenler Kur'an'ı erişilebilir kılarak çabalarını ilimin geleneksel hiyerarşisine meydan okuma ve İslamın

---

6 Muallim Ömer Naci, *Hülasatü'l İhlas*, ed. Ahmed Sabri (İstanbul, Matbaa-i Ebuzziya, 1304/1886-7), s. 4.

7 Gottfried Hagen, 'Translations and Translators in a Multilingual Society: A Case Study of Persian- Ottoman Translations, Late Fifteenth to Early Seventeenth Century', *Eurasian Studies 2*, no. 1 (2003), s. 131.

ana metniyle daha doğrudan bir ilişki kurma girişimi olarak anlıyorlardı. On dokuzuncu ve yirminci yüzyılda taraftarlar çeviriyi Arap olmayan Müslümanlar için İslamın esas metnini anlamlı kılmanın zaruri bir aygıtı olarak anlıyorlardı. Sonraki bölümlerde de söz edileceği üzere, Kur'an'a erişimin artmasını modern olmanın ve Müslüman dünyasına ilerlemeyi getirmenin ayrılmaz, hayati bir parçası olarak değerlendiriyorlardı. Dini reform sahasında Kur'an'ı tercüme etmek hızla değişen dünyada hayatta kalabilecek ve başarılı olabilecek bir İslam modernitesi tasavvuru ve inşasının vazgeçilmez aracı olarak görülüyordu.

Geç Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de kritik sayıda entelektüel Kur'an ile doğrudan meşgul olmayı ve Kur'an'ın bireysel olarak kavranmasını Müslüman toplumlar için bir zorunluluk olarak görmeye başladılar. Bu kanı on dokuzuncu yüzyılda ve yirminci yüzyılın başlarında yeni bir güç taşımaya başladı; Avrupa tarihi ve entelektüel akımlarıyla ilgili bilginin artması, devlet okulları aracılığıyla okur-yazarlığın yaygınlaşması, milliyetçiliğin ortaya çıkışı, anayasal yönetim çabaları ve matbuat teknolojisiyle birlikte güçlendi. Bu faktörler bir arada Kur'an'ın matbuat teknolojisi aracılığıyla ve halkların dilinde yaygınlaşmasının gerekli ve hatta doğal olduğu görüşünü mümkün kıldı.

Osmanlı ve Türk reform yanlıları –sonraki bölümlerde karşılacağımız Haşim Nahid ve Kâzım Kadri de dahil olmak üzere– tercümelerin olmayışının birçok Müslüman toplumun on sekizinci yüzyıldan itibaren yüz yüze kaldıkları politik, ekonomik sıkıntılar, yoksulluk ve cehalet de dahil olmak üzere, çeşitli sorunlarda payı olduğunu hissettiler. Dünya üzerindeki Müslüman modernistler –Musa Carullah Bigiyev gibi– Kur'an tercümesinin sınırlı kullanımını Müslüman toplumların modernleşmesinde önemli bir engel olarak görme noktasına geldiler. Bu entelektüel akım içerisinde Kur'an tercümeleri İslami ilmin her inanan için erişebilir olması gerektiği gibi eşitlikçi bir nosyonu sahiplenen okur-yazar modern yurttaşlar için ideal bir janr oluşturdu. Bu yaklaşım Osmanı İmparatorluğu ve Türkiye'deki pek çok Müslümana radikal gibi görünürken okur-yazarlığın artması, daha ucuz kitaplar ve

kamusal eğitimin yaygınlaşmasıyla tedrici olarak ana-görüş haline geldi.

Osmanlı-Türk örneği ve Kur'an tercümeleri tartışmaları arasındaki bağlantıları modern dönemde ondan daha geniş Müslüman dünyası çerçevesinde araştırmak kaçınılmazdır. Kur'an tercümesinin modern tarihine nadiren uluslararası bir fenomen olarak yaklaşılmıştır ve bundan daha da geniş olan modern Kur'an tercümelerinin nasıl ortaya çıktığının hikâyesi hâlâ anlatılmamıştır. Bu, çeşitli dillerdeki tercümelerin üst üste binen tarihlerini göz önünde bulunduran daha geniş bir tarihsel mercek gerektirir. Tercüme üzerine modern düşünce çeşitli kıtalardaki seyahat ve basılı yayınlar aracılığıyla birbirleriyle ilişki halinde olan, kozmopolitan Müslümanlar arasında gelişmiştir. Muhammed Raşid Rıza ve Marmaduke Pickthall gibi yazarlar aynı uluslararası haberleri takip etmiş, I. Dünya Savaşını (1914-1918) doğrudan ya da dolaylı olarak yaşamış ve birbirlerini şahsen tanımışlardı. Bağlantılar dikkate alındığında, bu hikâye izole edilmiş metinler ve ihtilaflı olaylardan ziyade, bütünlüğü içinde daha tutarlıdır. Bu konuyu araştırmak birçok bilim insanının eserini gerektirse de, elinizdeki kitap Kur'an basımı, 'Türkçe Kur'an' tartışmaları, halifeliğin kaldırılmasından sonra Mısır ve çeşitli kıtalarda olan Kur'an'ın İngilizceye çevrilmesi ile ilgili görüşmeler arasındaki kesişim noktalarını aydınlatarak bu istikamette mütevazı bir katkıda bulunmayı ummaktadır.

Kur'an'ı kitlelere 'ifşa etmek' otoriteye meydan okumaya içkinse de yirminci yüzyıl boyunca geleneksel İslam otoriteleri –ulema– bile Kur'an çevirilerini modern Müslüman toplumlar için sadece müsaade edilebilir değil, aynı zamanda zaruri olarak görmeye başlamışlardır. Başlangıçta çeşitli bölgelerden gelen dirence rağmen genellikle modern ulema Kur'an çevirilerini Müslümanların kitabı kavrayışını yükseltmenin ve mesajını Müslüman olmayanlara yaymanın bir fırsatı olarak kabul etmiştir. Örneğin Türk Diyanet İşleri Başkanlığı, İran Kutsal Kur'an Tercüme Merkezi, Kahire'deki el-Ezher Üniversitesi ve Kral Fahd Kutsal Kur'an Basım Kompleksi tercümelerin yapılması ve dağıtılmasıyla meşgul olan kurumlardır. Bazı âlimler –Elmalılı gibi– herhangi bir eseri metnin bir 'tercümesi' olarak

adlandırmaktan sakınırken, Kur'an'ın diğer türlerin görünümü altında anadilde yeniden yazılması kabul edilebilir addedilmektedir, bu alan Türkiye ve ötesinde de Kur'an literatürünün yaygın bir türüdür. Tercümelerin lehine olan bu değişimin kökleri on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyılın entelektüel ve teknolojik dönüşümlerindedir.

Modern Türkiye'de Kur'an tercümelerine dair herhangi bir araştırma milliyetçiliği dikkate almak zorundadır ve Türkçe tercümelerin ortaya çıkmasında milliyetçiliğin rolü büyük olmuştur. 1920 ve 1930'lardaki Türk reformları ile ilgili çok sayıda anlatı Kur'an tercümelerini milliyetçiliğin bir sonucu, Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal'i de sıklıkla bu metinlerin korucuyucusu ve teşvikçisi olarak sunmaktadır.[8] Ancak milliyetçiliğin rolü bir şekilde yanlış anlaşılmıştır, çünkü bu hâkim anlayış tarihdışıdır. Gözlemcilerin büyük çoğunluğu 1920'lere tercümelerin başlangıcı olarak işaret ederken tercümeye duyulan ihtiyaç Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkmasından çok önce, geç Osmanlı entelektüel çevresinde baş göstermiştir.

Türkçe yorumlar ve tercümeler için ilk itici güç Kur'an'ın anlamının Arapça bilgisi olmayanlar için erişilebilir olması gerektiği kanısından çıkmıştır. Anadolu bağlamında bu düşüncenin kökleri on dördüncü yüzyıla kadar gider ve on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında yayımlanan Kur'an tefsirlerinde Aydınlanmanın değerler sistemiyle karışarak modern ifadesini bulur. Bu duyarlılık aynı yüzyılın ikinci yarısında dolaşımda olan ön-milliyetçi söylemlerden destek bulmuş olabilir, ama Ziya Gökalp'in (1876-1924) 'Türkçe Kur'an'ı millet için zaruri bir metin olarak ilan ettiği şiiri kaleme aldığı 1918'den önce Kur'an'ın anadilde çevirileri nadiren milliyetçi semboller olarak anlaşılmıştır.[9] Anlamını kavrama ve yayma ihtiyacı Türkçe çeviriler için argümanı güçlendirmiştir ve bu argüman

---

[8] Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (New York, Routledge, 1998), s. 487; Mahmut Esat Bozkurt, *Atatürk İhtilali* (İstanbul, Burhaneddin Matbaası, 1940), s. 313; Charles H. Sherrill, *A Year's Embassy to Mustafa Kemal* (New York, Charles Scribber's Sons, 1934), ss. 193-6.

[9] Ziya Gökalp, *Ziya Gökalp Külliyatı, cilt I: Şiirler ve Halk Masalları*, ed. Fevziye Abdullah Tansel (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952), s. 113.

I. Dünya Savaşına kadar büyük ölçüde milliyetçilikten yoksundur. Hatta o zaman bile milliyetçi Kur'an çevirisi vizyonu Türkiye Cumhuriyeti'nin 1923'te kurulmasından önce nadiren dile getirilmiştir.

Dolayısıyla milliyetçilik Kur'an'ın Türkçe çevirileri için ilk itici güç olmamıştır. Ancak Kur'an'ı –köylü için tercüme ederek– erişilebilir kılma düşüncesi Türk milliyetçiğinin halkçı mesajıyla sorunsuz bir şekilde birleşmiş ve Kemalist gündemin dini reformunda anahtar bir parça haline gelmiştir.[10] 1920 ve özellikle de 1930'lar çeşitli ve çok dilli Osmanlı İmparatorluğunun yıkıntıları üzerine seküler bir millet inşa etme girişiminde kimlik, dil ve tarihin yeniden tanımlandığı, yoğun ve deneysel milliyetçilik çağıdır. Dini reform bu çabada merkezi bir rol oynamıştır ve devlet milli dayanışmayı destekleyen ve yeni rejimin politik istikrarına bir tehdit oluşturmayan ya da kültürel reform gündemine engel olmayan bir 'Türk İslamı' yaratmak için İslamı hem marjinalleştirmiş hem de anadilleştirmiştir.

Bu bağlam içinde Kur'an'ın modern tercümeleri Türkiye'nin liderlerinin öngördüğü yeni milli İslamın mihenk taşı olmuştur. Mustafa Kemal Atatürk'ün döneminde Türk devleti camilerde cemaate tercümelerin nakledilmesini tecrübe ettirmiş ve belli bölgelerde imamları ezanı Türkçe okumaya zorlamıştır. Tercümelerin tanıtımı, uluslararası İslam cemaati ile iletişimi çok az olan milli bir Müslüman cemaat yaratma girişiminin merkezinde yer almıştır. Bölge ve dünyadaki pek çok Müslümana göre, Türk devleti, Arapça Kur'an'ı bir tercüme ile değiştirmeye çalışıyormuş gibi görünmüştür.

Kur'an'ın Tercüme Edilebilirliği Üzerine Tarihsel Söylemler

Yaklaşık olarak 1930'larda, Kur'an'ı çevirecek ve anadili İngilizce olan ilk Müslüman Muhammad Marmaduke Pickthall Kur'an tercümesi ile ilgili on sekizinci yüzyıldan beri yaygın olan bir kanıyı şu şekilde özetler:

---

10 *A.g.e.*

> Kur'an tercüme edilemez. Bu eski kafalı şeyhlerin ve bu yazarın inancıdır. Kitap burada neredeyse kelimesi kelimesine çevrilmiş ve uygun dilin seçilmesi için her türlü çaba gösterilmiştir. Ama sonuç, bizzat kendi sesi insanı gözyaşlarına boğan, vecde sevk eden eşsiz bir senfoni olan Görkemli Kur'an değildir. Sadece Kur'an'ın anlamını –ve muhtemelen az da olsa o büyülü havasını– İngilizcede takdim etme girişimidir. Asla Arapça Kur'an'ın yerini alama yapacağı gibi, zaten öyle bir kastı da yoktur.[11]

Pickthall'un, Kur'an'ı çevirmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda, yukarıdaki pasajda 'çeviriyi' geleneksel olmayan bir biçimde tanımladığı açıktır. İslami İlim dilinde 'çevirinin' (Ar. *tarjama* ya da Tr. *tercüme*) Kur'an'a ilişkin olarak kullanıldığında belirli bir anlamı vardır. Araştırmacıların çoğu çevirinin metnin başka bir dilde kesin ya da eşdeğer yeniden üretimi anlamına geldiğini düşünür, teorik olarak bir çeviri orijinal metnin yerine geçebilir, dini törenlerde ve yasal konularda da fonksiyonunu yerine getirebilir. Alternatif olarak İslam sözlüğünde çeviri, tanımı itibariyle kaçınılmaz bir biçimde Kutsal Kitap'a uygun olmayacak bir metnin kusurlu bir temsili anlamına da gelebilir.

Kur'an ve yüzyılların Müslüman ilmine göre Kur'an'ın dili sadece kutsal değil, aynı zamanda biriciktir; Kur'an dilsel bir mucizedir, Tanrı'nın söylevinin Arap dilinde işlenmiş bir ispatıdır. Birçok pasaj Kur'an belagatinin biricikliğinin altını çizer, mesela K. 17: 87 insanoğlu ve ruh âlemi birlik olsa bile onun görkemiyle rekabet edecek herhangi bir şey üretemeyeceklerdir, der. Bu nedenle çeviri ya da başka bir dille kurcalamak tam da metnin mucizesine, İslami fıkıh tasavvuruna zarar verme riskini göze almaktır, genel olarak çeviri girişimi ya da kutsal dil ile rekabet başarısızlığa mahkûm olarak addedilmektedir. Bu düşünce çizgisince mükemmel bir eşdeğerliliğe erişilemeyeceği için Kur'an 'tercümesi' teorik ve pratik olarak imkânsızdır.[12] Asla evrensel değilse de Kur'an'ı çevirmenin imkânsız-

---

11 Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran* (New York, Dorset, 1985), s. vii.

12 Richard C. Martin, 'Inimatability', *EQ*, cilt II, ss. 526-36.

lığına dair bu yaklaşım tarihsel bağlamların çoğunda baskın olmuştur.

Kur'an tercümesi üzerine söylemleri renklendiren ikinci faktör metnin kendi içine kapalı 'Arapçalığıdır.' Kur'an göze çarpar bir biçimde tekrar tekrar kendisinin Arapça bir ifşa olduğundan söz eder. Eski Ahit ya da Eski Yunanca Yeni Ahit'in aksine, Kur'an ayırt edici bir şekilde kendi iletişim diliyle ilgili olarak içe kapanıktır ve sayısız vesileyle kendisinin Arapça ve Araplıkla ilişkisinden bahseder.[13] Mesela K. 12:2'de görüleceği üzere: *Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'an olarak indirdik* ve K. 20:113'te: *İşte böylece biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik*[14] Ebu Abdullah Muhammed el-Şâfiî, Şâfiliğin kurucusu, (ö. 204/820) gibi önemli âlimler bu ve bunun gibi ifadelerin metni sadece Arapça var olabilecek bir metin olarak tanımladığını savunurlar ve anlamının ayrılmaz bir biçimde dile bağımlı olduğunu iddia ederler. Bu görüşteki fıkıh âlimleri arasında ortak olan şey Kur'an'ın tanımı gereği Arapça olduğudur ve başka bir dildeki hiçbir metne Kur'an denilemez.[15] Örneğin Türkçe Kur'an çelişkili bir ifade olarak görülecektir.

Ancak Kur'an'ın tercümesine ilişkin bu şüphecilikle ilgili olarak hiçbir zaman bir ittifak olmamıştır. Kur'an'ın çevrilmesi ile ilgili kayıt altına alınmış ilk tartışmalar Arap olmayan Müslümanların günlük zorunlu ibadetlerini (Ar. *salat*, Tr.*namaz*) nasıl yerine getirmesi gerektiğiyle ilgili pratik bir sorundan kaynaklanmıştır. Müslümanların ibadet etmesi ve bu ibadetler Kur'an'ın ezberlenmesini gerektirdiğinden, Müslümanlığı yeni kabul edenler Arapçayı doğru bir biçimde telaffuz edemeyecekleri ve ne dediklerini anlayamacakları için bu ibadetleri nasıl yerine getirecektir? Arapça ibadet edip kelimeleri yanlış telaffuz etmek daha mı tercih edilirdir, yoksa insanların

---

13 Kur'an'ın kendi içine kapalı olması konusu üzerine, bkz., Daniel A. Madigan, *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 2001); Stefan Wild, *Self-Referentiality in the Qur'an* (Wiesbaden, Harrassowitz, 2006), aynı yazar, ed., *The Qur'an as Text* (Leiden, Brill, 1996)

14 K. 12:2 ve K. 20:113 yazar tarafından değişikliğe uğratılmıştır.

15 A. Kevin Reinhart, 'Jurisprudence', Andrew, Rippen (içinde), ed., The Blackwell Companion to the Qur'an (Malden, MA, Blackwell, 2006), s. 439.

hem telaffuz edebileceği hem de anlayacağı bir dilde anlamının ifade edilmesi daha mı iyi olacaktır? Fars kökenli, önemli ve muteber bir düşünür olan Ebu Hanife Numan bin Sabit (ö. 150/767), Kur'an'ın en önemli yönünün gönderildiği dile değil, içerdiği anlama bağlı olduğunu düşünmüştür. Kur'an'da bu görüşü potansiyel olarak destekleyen, Kur'an'ı hatırlanamayacak kadar eski zamanlardan beri peygamber vasıtasıyla iletilen bir mesaj olarak tasvir eden ifadeler vardır, örneğin K. 26:196-7: *O Kur'an, şüphesiz öncekilerin kitaplarında da vardır. İsrailoğulları bilginlerinin bunu bilmesi onlar için bir delil değil midir?* Bir yoruma göre, Musevilerin mesajı Arapça bir metin değildir, dolayısıyla ayet tek bir dille sınırlanmayan bir mesaja ya da anlama işaret ediyor olmalıdır.[16] Bu konuyla ilgili olarak yaygın bir şekilde tartışılan bir başka ayet K. 14:4: *İstisnasız her peygamberi kendi kavminin diliyle gönderdik ki onlara açık açık anlatsın.* Ebu Hanife Müslüman ibadetinde anlamın önemine vurgu yapmış, dindarlar Arapça biliyor olsa bile Farsçayla ibadete izin vermiştir.[17] Yaklaşımı hem Kur'an'ın tercüme edilebilirliğini hem de Arapça olmayan dillerde ibadetin caiz olduğunu öne sürer.

Ebu Hanife'nin bu fikri İslam fikir tarihinin Kur'an tercümesi üzerine ilk kayda geçmiş değerlendirmelerinden biri de olsa, geçmişe bakıldığında tercümelerin ibadetlerde kullanılmasına yaklaşımı açısından alışılmadık görünmektedir. Bunu takip eden çok sayıda fıkhi görüş tam tersi bir yönde ilerlemiş, Kur'an'ı tabiatı gereği Arapça olarak tanımlamış ve farz ibadeti Arapça ile sınırlamıştır. Hatta pek çok Hanefi âlim, geç Osmanlı ulemasının ve Mustafa Sabri (1876-1954) gibi modern Türk ulemasının önemli üyeleri de dahil olmak üzere, üstadın bu fikrine katılmamıştır. Ebu Hanife'nin bu fikrini hayatı boyunca savunduğu ya da sonunda ardıllarının fikirlerine razı olduğu üzerine hiddetli bir münakaşa vardır. Ebu Hanife'nin başlıca iki müridinden ne Muhammed eş-Şeybanî (132-89/750-805) ne de Ebu Yusuf (113-82/731-98) onun bu konuyla ilgili

16 Zadeh, *Vernacular Qur'an*, s. 114.

17 Zadeh, *Vernacular Qur'an*, ss.60-61; Mahmoud Ayoub, 'Translating the Meanings of the Qur'an: Traditional Opinions and Modern Debates', *Afkar/Inquiry 3*, no. 5 (1986), s. 35.

tereddüt ettiğinden bahsetmiştir. Daha ziyade onun bu düşüncesinde küçük değişiklikler yapmış, eğer yalnızca Fatiha'yı doğru bir şekilde ezberlemek konusunda yetersizseler Arap olmayanların namazlarında yalnızca Farsça sure okumalarına müsaade etmişlerdir; bu iznin süresi kişi doğru bir biçimde Arapça okumayı öğrendiğinde bitecektir.[18] Arapça olmayan namaza zorunlu ve geçici izin vermek Hanefi mezhebinin sonraki nesilleri için de baskın bir tutum haline gelmiş ve kimi yazarlar Ebu Hanife'nin tutumuyla müritlerininkini bağdaştırma teşebbüsünde bulunmuştur.[19] Bu, kurucunun fikrinde sadece hafif bir değişiklik gibi görülebilecekse de, aslında Müslüman ibadetinde radikal olarak farklı bir dil hiyerarşisi önerir. Müritlerinin tutumu namaz için sadece Arapçanın uygun bir araç olduğuna ve diğer dillerin uygun Arapça ibadete erişirken sadece geçici araçlar olarak işe yarayabileceğine hükmederken, Ebu Hanife Farsçanın ve teorik olarak bütün dinlerin ibadet ederken eşit düzeyde meşru olduğunu kabul etmiştir.

Diğer fıkıh okulları erken Hanefilerden de az bir esneklik gösterdiler ve dini faaliyetlerin yalnızca Arapçayla yapılmasında ısrar ettiler. Tutumlarını Kur'an'ın yaratılmadığı ve Arapça olmasının metnin tesadüfi değil vazgeçilmez yönü olduğu fikriyle destekliyorlardı. Arapçayı kutsal bir dil olarak kabul eden hâkim görüş Benedict Anderson'ın 'simgelerin tesadüfi olmayışı/non-arbitrariness of the sign' dediği şeyi karakterize eder, bu belli bir dilin yalnızca kutsal mesajı taşımayıp aynı zamanda onunla cisimleşmiş ve onun anlamından ayrılamaz olduğuna dair bir kavramdır.[20] Genel hatlarıyla Müslüman düşünce Kur'an'ın Arapça tanzimini ifşası için tesadüfi değil, içkin bir nitelik olarak saydı.[21] Malikî mezhebine ismini veren Enes bin Malik (ö. 179/795), Arapça dışındaki dillerde namazdan tiksiniyor ve hatta birisi başka bir dilde Tanrı'nın adıyla yemin ettiğinde iğreniyordu.[22] Malikî âlimler sıklıkla Arapça-

---

18 Reinhart, 'Jurisprudence', s. 437.
19 Zadeh, *Vernacular Qur'an*, s. 118.
20 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York, Verso, 1991), s. 14.
21 *A.g.e.*, s. 41.
22 Zadeh, *Vernacular Qur'an*, s. 73.

dan başka hiçbir dilin izah (*beyan*) ya da taklit edilemez (*icaz*) olanı üretemeyeceğini ve dolayısıyla başka dillerde ibadete izin verilemeyeceğini savunarak Arapçayı benzersiz ve üstün bir dil olarak gösterdiler.[23] Hanbeli ekolünden âlim Şemseddin Muhammed b. Hudema el-Maksidî (ö. 682/1283) tercümeye destek veren çağdaşlarını mürted addetmiş ve Müslümanları yanlış yola saptırmaya çalıştıklarına inanmıştır. Şöyle sızlanır;

> zamanımızda Arap olmayan ve dine yeni dönmüş bazıları Kur'an'ın ve ibadetin diğer dualarının tercümesi ve günlük ibadetlerinde bu tip tercümelerin kullanılması için çağrıda bulunmaya başladılar. Ancak onların gerçek amacı bunu kavimlerinin geri kalanının da dine dönmüş olmasını kolaylaştırmak ve Tanrı tarafından onların gıyabında gönderilen Kur'an'ı çarpıtmak için bir araç olarak kullanmaktır (2:101).'[24]

Önemli bir fıkıh âlimi ve Arap dilinin üstünlüğünün savunucusu olan Şâfiî, Kur'an'ın Farsça ya da Arapça olmayan başka herhangi bir dil ile okunmasınının namazı geçersiz kılacağını savunmuştur: Eğer bir Müslüman Arapça okuyamıyorsa namazı ezbersiz kılmalı ve bunun yerine basmakalıp şükran sözlerini (örneğin Allahu ekber, elhamdülillah) okumalıdır. Muhakemesi Kur'an'ın Arapça olduğuna ve Arapça olmayan herhangi bir şeyin tanımı itibariyle Kur'an olmadığı fikrine dayanır. Dolayısıyla tercümeler yalnızca insani söylemlerdir ve okunurlarsa namazı geçersiz kılacaklardır.[25] Hatta daha sonra Hanefiler tercümelerin dini faaliyetlerde kullanılması hakkında daha da katı bir tavır benimsediler ve pek çoğu –Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'deki bazı en seçkin olanları da dahil olmak üzere– Ebu Hanife'nin bu konudaki fikrini değiştirdiğini ve anadilde ibadetle ilgili daha kısıtlayıcı bir kanıya vardığını kabul ettiler.

Hanefi olmayan Sünni ve Şii On İki İmam fıkıh âlimleri arasında ibadet esnasında çevirilerin okunması ve Kur'an'ın tak-

---

[23] Ayoub, 'Translating', s. 35.

[24] *A.g.e.*, s. 36.

[25] Zadeh, *Vernacular Qur'an*, ss. 75-7.

lit edilemezliğini Arap diline bağlı görmek konusunda önemli bir mutabakat vardır. Kuzey Afrika'daki Şii grupları arasında Berberice tercümelerin namaz esnasında kullanıldığına dair aktarımlar olmasına karşın On İki İmamcılar namaz esnasında tercümelerin okunmasını büyük ölçüde yasaklarlar, çünkü Kur'an'ın taklit edilemezliğini ayrılmaz bir biçimde onun Arapça formuna bağlı olduğunu düşünürler. Travis Zadeh, On İki İmamcıların ve Şafilerin tutumları arasında, Şafi çevrelerinde çalışmış bazı Şii âlimlerin eğitimsel gidişat nedeniyle takındıkları tavır nedeniyle üstü kapatılmış bir haberleşmeyi açıklar. Erken dönem Şii âlimlerin pek çoğu Mu'tezileler ve bazı erken dönem Hanefilerin Kur'an'ın zamanında yaratılmış olduğu fikrini kabul ederlerken On İki İmamcıların hâkim tutumu tercümelerle ibadet etmek konusunda Hanefilerin tutumuyla ters düşmektedir.[26]

Osmanlı bağlamında Şiiliğe bağlı en önemli grup eskiden ve hâlâ Anadolu ve Balkanlar boyunca geniş alana yayılmış Bektaşi Sufi mezhebi ve çeşitli Alevi (sıklıkla Kızılbaşlar denir) cemaatleridir.[27] Ancak bu cemaatler Kur'an tercümeleri üzerine kamusal tartışmalara girmemiştir. Her iki grubun da dini tören ve nizama dair yolları civardaki On İki İmamcı ve Sünnilerinkinden farklıdır; literatürlerinde ve dini hayatlarında baştan sona bir anadilde Kur'an kullanımını geliştirmiştirler, Türkçe ya da Kürtçeyi merasim ve namazın ana dili olarak kullanmış, Kur'an'daki deyim ve çevrilmemiş ayetleri dini merasimlerinin, zengin şiir ve ilahilerinin bünyesine katmışlardır. Alevi-Bektaşi literatürü, aşağıdaki okura sesleniyormuş gibi görünen şu şiirde de görülebileceği gibi, Kur'an'a ezoterik bir mercekle bakar, "*Sen* her iki denizin de buluşma yerisin (*majma 'al-bahrayn*), hem öz hem nitelik sende (...) Tanrı'nın Kitabını konuşanın sen olduğunu farkına vardığın hiç oldu mu?"[28] İnsanoğlunun teolojinin bir yörüngesi ve Kur'an'a

---

[26] *A.g.e.*, ss. 126-9.

[27] Bkz. John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (London, Luzac, 1937); Marcus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam* (Oxford, Oxford University Press, 2013).

[28] Mistik tefekkür için sık kullanılan 'İki denizin kesiştiği nokta'dan K. 18:60'da bahsedilir; bkz. Bedri Noyan, *Bektaşilik Alevilik Nedir?* (Ankara, Doğuş Matbaacılık, 1985), s. 249.

benzer ifşaatın potansiyel yaratıcısı olduğu fikri pek çok Müslüman âlimi tarafından dine küfür (*kufr*) olarak görülecekti, ama Alevi-Bektaşiler için bu ortak bir mecazdı. Bu cemaatler Kur'an'ı civardaki Sünni ve On İki İmamcı Şiilerden son derece farklı yorumlayıp kullandılar. Bu cemaatlerin pek çoğu için dünya görüşlerini ve dini merasim şekillendirmede azizlerinin ve ozanlarının şiirlerinin Kur'an'dan daha önemli bir yeri vardı. Dahası Bektaşi mezhebi 1826'da yasaklanmış ve bu yasak Bektaşi görüşlerinin aleni olarak ifade edilmesini geç on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyılın büyük kısmında zor hale getirmişti.[29] Bu etmenlerin bir araya gelişi nedeniyle geç Osmanlı İmparatorluğu ve erken Türk Cumhuriyeti'ndeki Kur'an tercümeleri üzerine tartışmalarda aşikâr bir rol oynamadılar.

Tüm bunlar dikkate alındığında İslam âlimlerinin görüşlerinin hiçbir zaman homojen ya da baskın olmadığını akılda tutmak önemlidir. Mutasavvıfların, edebiyatçıların ve din âlimi olmayanların Kur'an kavrayışı ve anadilde çevirilerine bir dizi farklı yaklaşım kadar tercümeleri destekleyen çeşitli fıkıh ekollerinden din âlimleri her zaman olmuştur. Örneğin İslami edebi dünya her ne kadar bir Kur'an çevirisi değilse de büyük ölçüde Kur'an'dan esinlenmiş kafiyeli beyitlerden oluşan çok büyük bir eser olan Mevlânâ Celaleddin-i Rumi'nin *Mesnevi*'sini çoğunlukla 'Farsça Kur'an' olarak isimlendirmiştir. Muhtemelen aynı biçimde kutsal bir ilhamla kaleme alındığı ve Kur'an'ın Arapça için olduğu gibi kimilerinin Farsça dilinde yazılmış en dokunaklı edebi eser olarak düşünmesi anlamında bir 'Kur'an'dır.'[30]

Kutsal kitap dilini kutsal kabul edenler yalnız Müslüman âlimler değildi. Politika, din otoriteleri ve kutsal kitap arasındaki bağlar dikkate alındığında dini metinlerin mecrasının, üretilme usüllerinin ya da dillerinde değişiklik yaparak değiştirmesinin çeşitli toplum ve geleneklerde hassas bir konu

---

29 Birge, *The Bektashi Order*, s. 16.

30 Mevlânâ'nın eserine başlangıçta Farsça Kur'an (Qur'ān dar zaban-e pawlawī) diyen ozan Nureddin Abdurrahman Câmi'dir (817/1414-898/1492); Nile Green, *Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840-1915* (Cambridge, Cambridge University Press, 2011), s. 100.

olduğu kanıtlanmıştır. İbranice Kitab-ı Mukaddes'inin Rumcaya çevrilmesinden modern Avrupa'nın erken dönemlerinde İncil'in anadilde çevirilerine kadar kutsal kitapların tercüme edilmesinin tarihi münakaşalarla ve hatta kimi zaman şiddetle doludur. Mesela Katolik Kilisesi Latinceyi kutsal ve kendi dini-politik otoritesine ait bir dil olarak gördüğü için İncil'in resmi Latince versiyonunu (ki o da bir çeviridir) Avrupa anadillerine tercüme edenleri ağır bir biçimde cezalandırmıştır. Tercüme etmek Kilisenin otoritesine meydan okumak ve Latince Kitabı Mukaddes'in egemenliğini reddetmek demektir. On altıncı yüzyıl boyunca İngiliz bilim adamı William Tyndale (1494-1536) gibi İncil çevirmenleri aforoz edilmiş, hapsedilmiş ve hatta Katolik otoritesine muhalif oldukları kabul edildiği için idam edilmiştir.[31]

Fıkhî İslami görüş Kur'an tercümesini sıklıkla kabul etmiyor olsa da, böylesi eserlerin şiddetli bir biçimde yasaklanması gibi bir tarihi yoktur ve aslında İslami toplumlar metnin başka formlarda yeniden yazımlarını ya da meallerini sıklıkla kullanmışlardır.[32] Tefsir (*tafsir)* terimi Kur'an'ın anlamını açıklayan ve tebliğ eden Arapça ve İslami söylemde önemli bir rol oynar. Tefsirin en temel, teoriye girmeden tanımlanabilecek anlamı, gizli olanı açıklığa kavuşturmak ve kapalı olanı açmaktır. Bir tür olarak *tefsir* sözcüğü genellikle İngilizceye yorum, izah ya da şerh olarak çevrilir. Arapça yazan Musevi ve Hıristiyanlar *tefsiri* İncil üzerine yorumlar kadar tercümeleri de kastetmek için kullanırlar.[33] İslam literatüründeyse Kur'an üzerine bir dizi açıklamayı ve açılımı akla getirir. Adı tefsir olan bazı metinler, metin üzerine yorum yaparken etimoloji uygulamayı içeren, tek tek sözcükleri mercek altına alan, benzer anlatılara atıfta bulunan ve başka yerlerde tercüme eden ya da açımlayan çok çeşitli açıklama türlerini içerirler.

İngilizcedeki çeviri (*translation*) ve yorum (*interpretation*) arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde *tarjama* (tercüme) ve

---

31 'Tyndale, William,' *Oxford Encyclopedia of the Reformation* (Oxford, Oxford University Press, 1996).

32 Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston, IL; Northwestern University Press, 1996).

33 Andrew Rippin, 'Tafsir', EI, cilt X, ss. 85-8.

tafsir arasındaki sınır İslami yazın geleneklerinde bazen açık bazense bulanıktır. İbn Manzur'un (ö. 711/1312) Arapça sözlüğü *Lisan al– 'Arab* 'çevirmeni' (*tercüman*) 'lisanın yorumcusu' (*al-mufassir li'l-lisan*) olarak tanımlar ki, tercüman lisanı *tefsir* eden kişidir.[34] Benzer bir şekilde geç Osmanlı sözlüğü *Lugat-i Ebuzziya* çeviriyi 'açıklama (tefsir) ve bir dili bir başkası ile açıklığa kavuşturmak olarak tanımlar.'[35] Gerçek şu ki, İslami dilbilimsel geleneklerin sıklıkla bu terimlerin birini diğerini açıklamak üzere kullanması, çeviri (tercüme) ve yorum (tefsir) eylemlerinin yakından ilişkili ve birbirinden ayırt edilmesinin zor olduğu fikrini vurgulamaktadır; dolayısıyla her tercümenin bir yorum olduğuna dair günümüze ait herkes tarafından bilinen gerçekliği yansıtmaktadır.

Şafi fakih Muhammed b. Bahadur el-Zarkaşi (ö. 794/1392) bir hocanın talebelerine Kur'an'ın tercümesinin yasak olduğunu söylediği bir sohbeti anlatır. Hemen ardından bir öğrenci hocasına bunun Kur'an yorumlamanın (tefsir) da herkese yasak olduğu anlamına gelip gelmediğini sorar. Bu zekice soru meselenin tam kalbine işaret etmektedir: tefsir ve tercüme arasındaki ayrım çoğunlukla bulanıktır. Hoca ikisi arasındaki ayrımı yapmaya kalkışarak cevap verir: tercüme potansiyel olarak özgün metnin yerine geçebilecekken, yorum sadece dinleyiciye yorumcunun ne anladığını bildirmektedir.[36] Yerini alma ile açıklayıcı katkı arasındaki ayrım çok önemlidir. Kur'an çevirileri söz konusu olduğunda Müslüman âlimler neredeyse oybirliğiyle ilkini reddetmiş, ikincisini benimsemiştir. Süryanice, Latince, Kıptice ve sonra da Almanca, Flemenkçe ve İngilizcelerinin yerini aldığı takdis edilmiş Hıristiyan İncilleri vak'asının aksine, özgün dilindeki Kur'an İslami dinsel merasim ve fıkhının ana unsuru olarak dinamik bir biçimde savunulmuştur.

---

34 Muhammad b. Muharram Ibn Manzur, *Lisan al- 'arab* (Beyrut, Dar Ihya' Turath al- 'Arabi, 1997), II, s. 26.

35 Ebuzziya Tevfik, *Lugat-i Ebuzziya* (Istanbul, Matbaa-i Ebuzziya, 1306/1889-9), s. 319

36 Muhammad b. Bahadur al-Zarhashi, *Bahr al-muhit fi usual al-figh* (Beyrut, Dar al-Kutub al- 'Ilmiyya, 2000), s. 361.

Fıkıh müktesebatındaki formal tercüme yasağına rağmen sözlü ve yazılı tercümeler İslamın yayılması ve öğretilmesinde önemli bir rol oynamıştır. Müslüman dinî törenlerinin sosyal gerçeklikleri sıklıkla fıkhi İslam ilmihal edebiyatından dramatik olarak uzaklaşmıştır. Buhara ve Volga Nehri boyunca tercümelerin dinsel törenlerde kullanılması son derece tasdik edilmiş ve büyük ihtimalle benzer kullanımlar diğer bölgelerde de olmuştur. Zadeh, Ebu Hanife'nin tercüme yanlısı fetvasının zaten varolan bir fenomene, Farsçayla yapılan dinî merasimlere muhtemelen olay-sonrası (*post factum*) bir meşruiyet teslim ettiğini ileri sürer.[37] Dahası Şafi âlim el-İsferâyînî (ö. 471/1078-9) gibi bazı uzmanlar, kendi fıkıh ekollerinden desteklerini çekmiş ve tercümelerin İslamın Arap olmayanlara öğretilmesi ve yayılması için zaruri olduğunu savunmuştur.[38] El-İsferâyînî, Arapların ve Arapça bilenlerin sayısının bilmeyenlerden daha az olduğu göz önünde bulundurulduğunda tercümenin gerekliliğinin açık olduğunu yazmıştır ve bu Osmanlı döneminde de bu konuyla ilgili tartışmalarda sık duyulacak bir nakarattır.[39] Kanıtlar Maveraünnehir ve Horasan'daki Arap olmayan Müslümanların on birinci yüzyılla beraber Kur'an'ı yorumlamak ve nakletmek için Farsça dilini bir araç olarak kullandıklarını akla getirmektedir.[40]

Anadolu ve Balkanlar'daki Türkçe konuşan Müslümanlar Kur'an tercümesi lehine benzer argümanlar ileri sürmüştür. Bu bölgelerdeki ağırlıklı olarak Hanefi olan Müslümanlar için Ebu Hanife'nin (kimilerine göre) tartışmalı olan görüşü Türk dilini dinî tören, kutsal kitap ve dinî bilginin bir aracı olarak meşrulaştıran örnek bir referanstı. Örneğin kafiyeli Osmanlıca fıkıh ilmihali *Vikaye-i Manzume* onun görüşlerine başvurur:

---

37 Travis Zadeh, 'Translation, Geography, and the Divine Word: Mediating Frontiers in Pre-Modernist Islam' (PhD Dissertation, Harvard University, 2006), ss. 477-8. Buhara tercümeleri üzerine, bkz. Ashirbek Muminov, 'Disputes in Bukhara on the Persian Translation of the Qur'an', *Melanges de l'university Saint-Joseph 59* (2006), ss. 301-8.

38 Zadeh, 'Translation', ss. 518-21.

39 *A.g.e.*, s. 520.

40 *A.g.e.*, s. 522.

Farsça Kur'an'ı görmedi daha az geçerli
Kim ki okursa namazda yapabilir renkli
Hangi dil, hangi sözde olursa olsun
sözcükler safi araçtır, mana anahtar.[41]

Dizeler herhangi bir ağzın Türkçe bile olsa –Araplar ve Farisîler tarafından çoğunlukla kaba saba, hatta medeniyetsiz görülen bir dil– kutsal anlamı aksettirebileceğini iddia ederek Arapça Kur'an'ın önemini hafifletmektedir. Fars dünyasında olduğu gibi, Ebu Hanife'nin hayaleti gelecek yüzyılların Osmanlı-Türk tartışmalarında çok önemli olacaktır.

Kur'an'ın Türkçe Tercümesi

Osmanlıca ve modern Türkçenin en doğrudan atası olan Eski Anadolu Türkçesindeki bilinen en eski tercümeler on dördüncü ve on beşinci yüzyıllara kadar gider, en eski nüsha 827/1424 tarihini taşımaktadır.[42] Orta Asya'nın çok dilli, satır aralarına yazılmış Kur'an çevirileri üzerine yapılandırılarak bu satır aralarına yazılmış metinler ya iki-dilli (Arapça-Türkçe) ya da üç-dillidir (Arapça-Farsça-Türkçe) ve Anadolu Selçuklu Devletinin Türkçe konuşan beyler tarafından idare edilen bölgelere ayrılmasını takiben on dördüncü yüzyılda görünmeye başlarlar.[43] Bazı eserler Arapça terimlerin altına kelimesi kelimesine Türkçe muadilini temin eder, Arapça için akan bir kavramlar dizini oluştururlar.[44] Bununla beraber, bu dönemden pek çok

---

[41] Balıkesirli Devletoğlu Yusuf, *Vikaye-i Manzume*, MS İzmir 762 (Süleymaniye Library, Istanbul), s. 3.

[42] Türk-İslam Eserleri Müzesi, no. 40 (827/1424), İstanbul, Türkiye.

[43] Mehmet bin Hamza ve Ahmet Topaloğlu, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-Arası Kur'an Tercümesi* (İstanbul, Devlet Kitapları, 1976), s. xvii. Orta Asya Türki tercümeler üzerine, bkz. Janos Eckmann, *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation* (Budapeşte, Akademiai Kiado, 1976); Gülden Sağol, ed., *An Interlinear Translation of the Qur'an into Khwarzm Turkish* (Cambridge, MA, Harvard University- Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1993) Zeki Velidi Togan, 'The Earliest Translation of the Qur'an into Turkish', *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi 4* (1964), ss. 1-19.

[44] Hamza ve Topaloğlu, *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-Arası Kur'an Tercümesi*, s.3.

tercüme bütün ayetleri ya da bölümleri çevirir ve açıklamasını yapar.[45]

Satır aralarına yazılmış Kur'an tercümelerinin elyazmaları Arapça Kur'an'ın yerine geçmesi tehlikesi olmayan tamamlayıcı metinlerdir. Tercüme sayfa üzerinde grafik olarak ikincildir, Arapça orijinalinin altına daha küçük yazı karakterleriyle ve başka bir renkle yazılmış ya da not edilmiştir. Bu formatın tercümelerin Arapçaya paralel sütunlarda bulunduğu, anlam ve prestijde eşitlik hissini veren modern iki-dilli tercümelerle keskin bir karşıtlığı vardır. En eski Türki ve Türkçe tercümeler kafiyeli değildir, bazı erken Farsça çeviriler gibi vezin ile yazılmamışlardır. Bu onların ayinsel olarak ezberlenmesi gereken metinler olarak işlev görmediğini akla getirmektedir. Dahası Türkçe namaz kılındığına dair aktarımlar ve dini merasimlerde tercümelerin kullanılması erken Osmanlı ve Osmanlı öncesi dönemlerin tarihsel beyanlarında dikkat çekecek ölçüde eksiktir. Böylesi metinlerin nasıl kullanıldığına ilişkin bir sosyal tarih inşa etmek için kanıtlar bölük pörçükse de, göründüğü kadarıyla, okur-yazar elit ve ulema, Arapça metinleri okurken ve eğitim yapılan ortamlarda, satır aralarına yazılmış tercümeleri kullanmıştır.

Dahası satır aralarına yazılmış metinler erken Osmanlı bağlamında hiçbir ihtilafa neden olmamış ve göründüğü kadarıyla ulema tarafından yazılmış ve kullanılmıştır. Bu kitapların ihtilafsız mahiyeti, daha sonraki yüzyıllarda Kur'an tercümesi üzerine ihtilafların patlak vermesinde neyin mevzubahis olduğunu belirlerken tarihsel bağlamın öneminin altını çizmektedir. Aslında Osmanlı İmparatorluğunda yalnızca matbaanın gelişiyle beraber Kur'an tercümeleri tehdit edici görünmeye başlanmış, Müslüman âlimlerin tercüme ve yorumun kabul edilebilir türleri ile ilgili klasik tartışmaları yeniden başlatmasına neden olmuştur. Modern dönemde kitaplara erişim meselesi ve yorumun kontrolü büyük ölçüde matbuat teknolojisine, bu teknolojinin metnin dağıtımını artırma, yazılı

45 *A.g.e.*, s.xviii. Bkz. Örneğin Esra Karabacak, An Inter-Linear Translation of the Qur'an into Old Anatolian Turkish (Cambridge, MA, Harvard University - Department of Near Eastern Languages and Civilisations, 1994).

kültürü değiştirme yetisine ve rekabet halindeki fikirleri ifade etmesine bağlıdır.

Modern Unsurlar, Yeni Görüşmeler

Modern dönemdeki Kur'an tercümesi tartışmalarını anlaşılabilir kılmak için yalnız klasik tutumları değil, aynı zamanda entelektüeller arasındaki konuşmaları yeniden şekillendiren ve anadilde çevirilerin filizlenmesini sağlayan yeni unsurları da dikkate almamız gerekir. Geç Osmanlı ve Türk düşünürler tercümeyi tartıştıklarında bunu matbaa-temelli kamusal alanda, ulemanın iktidarını gittikçe azaltan merkezi bir modern devlet bağlamında ve Müslümanların Avrupa tarihi, entelektüel akımları ve Hıristiyan misyoner aktiviteleri ile ilgili derinlemesine bilgileri olduğu bir zamanda yaptılar. Bu şartlar Ebu Hanife ya da modern öncesi dönemin herhangi bir âliminin şartlarından radikal olarak farklıydı ve Kur'an çevirisi üzerine evrim geçiren görüşler yüzyıllar öncesinin teorik tartışmalarını yeniden ele almaya değil, modern dönemin ihtiyaçlarını karşılamaya çalışıyordu. Kur'an çevirileri modern dönemde tartışmalı kitaplardı; çünkü politik ve entelektüel kriz dönemlerinde Osmanlı ve Türk toplumlarının modernleşmesinin sonucu olarak ortaya çıktılar. Skolastik tartışma konusu olmak şöyle dursun, tercüme meselesi siyasi otorite ve bilgi üretimi ekonomisinde dramatik bir kaymayı içeriyordu.

Dikkate alınması gereken bir diğer mesele, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu ve Avrupa arasındaki iktidarın eşit olmayan dengesidir. Avrupa devletleri geç Osmanlı imparatorluğu üzerinde muazzam bir politik ve kültürel nüfuz uygulamış ve sonuç olarak Avrupa'nın takip ettiği yollar imparatorluk için taklit edebileceği, benimseyebileceği ya da reddedebileceği modeller sunmuştur. Osmanlı entelektüellerinin pek çoğu İslam reformunu Avrupa'daki gelişmeler doğrultusunda tasavvur etmiş ve Reformasyonu, milliyetçiliği ve liberalizmi uygulanabilir esin kaynakları olarak sunmuştur. Ayrıca Avrupa-Amerikan iktidarının yükseldiği Doğu Akdeniz boyunca yaygın Hıristiyan misyoner aktivitelerine olanak tanınmıştır ki, bu Kur'an'ın tercümesi ve yalanlanmasını da i-

çerir.[46] Kur'an'a yapılan bu saldırılar Müslümanlar arasında kutsal kitaplarını savunmaları için bir aciliyet hissi yaratmıştır. Osmanlılar ve Avrupa imparatorlukları arasındaki iktidar eşitsizliği Türk Müslümanların Kur'an tercümesinin artı ve eksilerini tarttıkları, reform ve yenilenme için yeni rotalar planladıkları bir yöntemi renklendirmiştir.

Bizzat tercümenin kendisi bu dönemde farklı bir anlama gelir. Kavramın modern tarih tarafından şekillendirilen yeni yan anlamları ve anlam katmanları olmuştur. Arapça terimler *tarjama* ve *tafsir* üzerine geleneksel mutabakata ek olarak, tercümeye dair Türk ve Avrupalı mefhumlar da Kur'an'ın anadile çevrilmesi ile ilgili tartışmaları etkilemiştir. Avrupalı, özellikle de Fransızca edebi eserlerin tercümesi Osmanlı toplumunda tercümenin rolü ve anlamı üzerine hararetli tartışmalara yol açmıştır,[47] bilimsel ve teknik bilginin tercüme aracılığıyla aktarımı Osmanlı-Türk modernleşme sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Şehnaz Tahir Gürçağlar 'Tercüme geç Osmanlı İmparatorluğu ve erken Cumhuriyet döneminde hem yönetici elit hem de ülkenin entelektüelleri tarafından Aydınlanma ve modernleşmenin aracı olarak görülmeye başlanmıştır' diye yazar.[48] Bir başka deyişle, tercüme artık yalnız dilbilimsel değildir; ilerlemenin bir aracı olarak da görülmüştür.

Geç Osmanlı toplumu bünyesinde ulemanın kurumsal iktidarının düşmesi ve matbaa-temelli kamusal alanın gelişimi ulema olmayan entelektüellere İslami konularda kamuoyunu etkilemeleri için yeni fırsatlar bahşetmiştir. Muhammed Kasım Zaman, Güney Asya'daki ulemanın yazılı basın aracılığıyla yeni entelektüellerle yarışmak konusunda başarılı olduğunu göstermiştir. Geç Osmanlı İmparatorluğunda bu belli bir yere kadar doğrudur, ama ulema olmayan dindar entelektüeller çok

46 Bu kitaptaki Dördüncü Bölüme bakınız.

47 Cemal Demircioğlu, 'From Discourse to Practice: Rethinking 'Translation' (*Terceme*) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition' (Doktora tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2005), ss. 3-14.

48 Şehnaz Tahir-Gürçağlar, 'The Translation Bureau Revisited', Maria Calzada Perez (içinde) ed., *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology-Ideologies in Translation Studies* (Manchester, St Jerome Publishing, 2003), s. 114.

daha başarılı olmuştur. İmparatorluğun son birkaç on yılında ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında devlet onların politik iktidarını ve sosyal statülerini azalttıkça ulema tedricen otoritesini ve kamusal nüfuzunu kaybetmiştir.[49] Ulemadan olmayan entelektüeller için *tarjama* iddiası Kur'an'a dair bilgiye daha demokratik erişimi talep eden ve İslami konularda ulema olmayanların düşünüp taşınma hakkını iddia eden yeni bir İslami otorite vizyonu için mecaz-ı mürseldir. Kur'an tercümesinin modern biçimi bu yeni entelektüellerle eşzamanlı olarak ortaya çıkmış ve Kur'an'ın resmi yorumcuları olarak hareket ederek ulemanın otoritesine meydan okumuştur. Geç Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye'de Kur'an tercümesinin destekçileri Ebu Hanife'nin kanaatinin canlandırılmasını ve ulemanın Kur'an'ın yorumlanmasındaki tekeline meydan okumak için Martin Luther'in Almanca İncil'ine öykünerek yazılacak bir Türkçe Kur'an'ı ve kutsal kitabın anlamını Osmanlı toplumunun daha geniş çevrelerine ifşa etmeyi savundular.

Ulemanın otoritesine olan tehdit dikkate alındığında geç Osmanlı ve erken cumhuriyetçi ulemanın pek çoğu toplumu yetersiz ve aşırı olduklarını düşündükleri yeni entelektüellerden sakınmak ve dahası İslami ilimlerin vâsisi olarak kendi pozisyonlarını korumak için tercümeye sert bir biçimde karşı çıktılar. Ulemanın çoğunun gözünde Kur'an'ın zor zamanlarda korunması ve muhafaza edilmesi, Avrupa literatürü ve öğreniminin tesirindeki kendinden menkul entelektüellerin potansiyel olarak radikal yeniden yorumlarına açılmaması gerekiyordu. Onlar için Kur'an tercümesi İslam otoritesinde pekâlâ bir kaosa yol açabilecek bir çöküş anlamına geliyordu.

Bu korkulara rağmen Türk milliyetçiliğinin 1920 ve 1930'lardaki altın çağında bile Türk tercümanları yapabilecekleri bir dizi meşru çeviriyi sınırlayan yoğun bir 'müdahaleci yorumcu topluluğu' ile karşı karşıya kaldılar.[50] Dindar entelektüeller ve ulema Kur'an tercümelerinin bu yorumların bilin-

---

49 Muhammad Qasim Zaman, 'Commentaries, Print and Patronage: "Hadith" and the Madrassas in Modern South Asia', *Bulletin of the School of Oriental and African Studies 62*, no.1 (1999), ss. 60-81.

50 George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation, 2. baskı* (Oxford, Oxford University Press, 1992), s. 262.

cinde ve onlarla hemfikir olmasını bekliyorlardı, dolayısıyla tercümanlar, çevirilerinin doğruluğunu garantiye almak için Kur'an yorumu eserlerine başvurarak çeşitli seviyelerde *tefsir* yoluyla *tercüme* yaptılar. Yazılı basın tercümanların Kur'an'ın yeni çevirilerini dört bir yana yaymasına olanak sağladı, ama aynı zamanda görevlerini de daha zor hale getirdi. Bu yeni kitle iletişim aracı nedeniyle modern tercümanlar okurların – ki tüm hayatını metni ezberlemeye, çalışmaya ve kutsamaya harcamış insanları içeriyordu– gazete, dergi ve broşürlerde çevirilere alenen saldırabilecekleri için çok sayıda tetkik ve eleştiriyle karşı karşıya kaldılar. Bu şartlar metne dair radikal yeniden yorumları imkânsız hale getirdi ve geleneksel yorumlara modern tercümeleri şekillendirmede önemli bir etki gücü verdi.

Avrupa'nın etkisi, yazılı basın kültürünün yayılması ve ulema otoritesi krizi Kur'an tercümesi üzerine geleneksel ilmi tartışmalara yeni dinamikler ekledi. On dokuzuncu yüzyılın ortasında yapılmış Kur'an üzerine en eski Türkçe yorumlardan başlayıp II. Dünya Savaşının hemen öncesinde yapılanlara kadar Kur'an tercümelerinin ortaya çıkışının izini sürerken kitap genelinde bu faktörler dikkate alınacaktır. Kabaca 1840'lardan 1940'lara kadar devam eden bu süreç Kur'an tercümelerinin ilmi ve fıkhi tabularda bir kırılmaya yol açan ve hem Türkiye hem de daha geniş olan Müslüman dünyasının İslam külliyatında yaygın hale gelmesini sağlayan çok önemli bir dönüşüme işaret eder.

Kitabın Yapısı

Yazılı basın Kur'an tercümelerinin popülerleşmesinde çok önemli olduğu için matbaa tarihi ve matbaa teknolojisine yönelik yaklaşımları araştırmak bu keşifte belirli bir şekilde rol oynayacaktır. Geç Osmanlı İmparatorluğunda Kur'an'ın basım tarihine Birinci ve İkinci Bölümlerde değinilecektir; her ikisi de Osmanlı arşivlerinden Osmanlıların Kur'an'ı nasıl basmaya başladıklarına ve basılmış nüshaların Kur'an'ın erişilebilirliğinde daha geniş çapta bir değişikliğin gerçekleşmesine nasıl yardım ettiklerine dair anlatıları kullanır. Bunu Üçüncü

Bölümde on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında yaygın hale gelen Kur'an yorumları aracılığıyla Türkçenin bir İslam dini olarak yükselişine dair bir inceleme takip eder. Buna ek olarak, yeni yüzyılın başlangıcında kristalleşmiş anadilde erişime ilişkin değerler sistemi –Müslümanların kendi dillerinde çevirilerine erişimleri olması gerektiğine dair görüş– derinlemesine incelenir.

Dördüncü Bölüm ünlü Mısırlı yazar Muhammed Reşid Rıza (1865-1935), Hıristiyan misyonerler ve Rus Tatarı reformcu Musa Carullah Bigiyev'in (1875-1949) perspektiflerinden 1908'den 1918'e kadarki tercüme tartışmalarını inceler. Dahası tercüme, ilerleme anlatıları ve Türk milliyetçiliğinde ortaya çıkan söylemler arasındaki ilişkileri göz önünde bulundurur. Beşinci Bölüm Türkiye Cumhuriyetinin ilk yıllarında basılan tartışmalı, kamuoyunun canını sıkan ve devleti cevaben resmi bir tercüme projesini finanse etmeye teşvik eden tercümeleri incelemektedir. Bundan hareketle Altıncı Bölüm Türkçe Kur'an çekişmelerini takip eden dönemde Arap, Güney Asya ve İngiliz Müslümanlarının tercüme sorusuyla nasıl boğuştuğunu gösterecek, aynı zamanda Türkçe tartışmalar ışığında ufuk açıcı İngilizce tercümelerin ortaya çıkışını inceleyecektir. Türkiye'deki gelişmelerin hemen ardından Mısırlı âlimler İslamı dünyanın geri kalanına doğru bir biçimde temsil etmek ve yaymak için tercümelerin gerekliliği üzerine tartışmayı yeniden canlandırdılar. Yedinci Bölüm Türkiye'de devlet tarafından finanse edilen tercüme projeleri, Türkçe ile dini törenlerin yapılması deneyimini ve resmi bir tercüme yaratma girişiminde karşılaşılan zorlukları incelemektedir. Sekizinci Bölüm önceki bölümlerdeki tartışmaların bir özetini sunmaktadır.

1

'UYGARLIĞIN KAYNAĞI': YAZILI BASIN VE KUR'AN'IN İLLEGAL NÜSHALARI

Basım ve yayıncılık zanaatinin uygarlığın kaynağı olarak nitelenmesi uygun düşer. İnsanın yaptığı keşiflerin en kullanışlısı ve en yükseği olarak adlandırılmayı hak eden, benzeri olmayan fevkalade bir teknolojidir.

Ahmet Cevdet Paşa (1922-95), *Tarih-i Cevdet*

On dokuzuncu yüzyıl ortalarının İstanbul'unda bir Kur'an (*mushaf*) nüshası, kâtibin hızı ve koşullarına bağlı olarak bir ay, birkaç ay ya da yıllar içinde el marifetiyle üretilebilirdi. Ortalama bir nüsha yaklaşık olarak altı yüz sayfa olduğu için doğru, okunabilir bir kitap üretmek sıradan bir görev değildi. Nüshalar usta bir kaligraftan (*hattat*) daha az yetenekli nüshacıya (*nessah, müstensih*) kadar uzanabilirdi ve sanatkârlık, kullanılan malzemenin kalitesi ve kâtibin yeteneğine göre çeşit çeşitti. İnsan eliyle üretim yönteminin bir sonucu olarak Kur'an'ın en mütevazı nüshası bile çok az insanın sahip olabileceği, pahalı bir nesneydi.

Kur'an'ın elyazması nüshalarının yeniden üretilmesi metodu yüzyıllar içerisinde görece az değiştiyse de, kitaba olan talep on dokuzuncu yüzyılın ortalarıyla beraber son derece dramatik bir biçimde değişmişti. On sekizinci yüzyılda Osmanlı bürokrasisinin ve devlet okullarının genişlemesi, daha çok Osmanlı tebaasının okumayı öğrenmesi ve kitapları eğitim, kültürel terbiye ve dini direktifler için kullanması düşük ma-

liyetli kitaplar için emsalsiz bir ihtiyaç yarattı. Devlet tarafından organize edilen modern bir eğitim sistemi inşa etmek için ilk girişimler Tanzimat döneminde (1839-76) başladı. İlk devlet ortaokulları (*rüşdiyye*) İstanbul'da 1847'de açılmış ve adım adım vilayetlere yayılmıştı. 1840 ve 1860'larda metni ezberlemeyi öğreten geleneksel Kur'an mekteplerinin sayısı da artmış ve bazı vak'alarda öğrencileri ortaokula hazırlamak için temel okur-yazarlığı öğretmek üzere geliştirilmişti.[1] 1869'da yeni yönetmelik devlet okulları için standart bir müfredat hazırlamış ve belli yaştaki kız ve erkek çocuklarına devamlılığını zorunlu kılmıştı. Buna ek olarak geniş kasaba ve şehirler için bir lise (*idadi* ve *sultani*) sistemi geliştirdiler.[2] Aşağıda da göreceğimiz üzere, Kur'an'ın basılması ile ilgili tartışmalar tam olarak eğitimin yayıldığı ve kitaplara olan talebin yükseldiği bu şartlarda başgösterdi.

Baskı makinesi bu ihtiyacın çeşitli alanlarda karşılanmasına olanak sağladı ama Kutsal Kitap ekonomik, dini ve kültürel sebeplerin birleşimi nedeniyle basılmasına karşı çıkan ulema ile yakın ilişkileri olan hattatlar tarafından kontrol edildiği için Kur'an'ın yeniden üretiminde kullanılamamıştı. Matbuat teknolojisinin nafakalarını ekonomik olarak böleceğinden endişe ediyor ve bilinmeyen bu yeniden üretim metodunun dinsel saflığıyla ilgili kaygılanıyorlardı. Ayrıca Müslüman Kutsal Kitabının üretilmesinde Avrupa'dan ihraç edilen ağır makinelerin kullanılması günah ve saygısız bir eylem olarak görünüyordu. Kitap nüshacılarının ve ulemanın belli bir kısmının muhalefeti bu konudaki devlet siyasetini etkiledi ve Kur'an'ın mekanik olarak yeniden üretilmesini bir süre engelledi.

İstanbul'daki Osmanlı Müslümanları, dünya üzerinde Müslümanlar tarafından işletilen ilk basımevini kurarak 1727'de

---

1. Selçuk Aksin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908): Islamization, Autocracy, and Discipline* (Leiden, Brill, 2001), ss. 59, 74-5.
2. Ekmeleddin İhsanoğlu, 'Education', *Encylopedia of the Ottoman Empire*, ed. Gabor Agoston ve Bruce Masters (New York, Infobase Publishing, 2001), ss. 2002-3. Son dönem Osmanlı eğitimi üzerine ayrıca bkz. Benjamin C. Fortna, *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire* (Oxford, Oxford University Press, 2002).

matbaa makinesini kullanmaya başladığında onlara Kur'an nüshalarını basma izni verilmemişti ve bu Rusya, İran, Mısır ve Hindistan'daki din kardeşlerinden birkaç on yıl ertesine, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar da böyle sürdü. Dahası devlet yetki alanındaki diğer bölgelerde Kur'an'ın basılmasını ve yurtdışından basılı nüshaların ithal edilmesini ve dolayısıyla imparatorluk içinde herhangi bir basılı Kur'an'ın kanunsuz bir obje olmasını yasakladı. Ancak satın alınabilir nüshalara rağbet çoktu ve sonuç olarak ithal edilmiş ve illegal olarak basılmış Kur'an nüshaları Osmanlı kitap pazarına akın etti. Devlet buna on dokuzuncu yüzyılın çok büyük bir kısmında Kur'an'ın basılmış nüshalarına ambargo uygulayarak karşılık verdi, ama her yerde hazır ve nazır olan illegal Kur'an nüshaları ve bunlar için artan talep geleneksel kitapçıları dirençli bir mücadeleyle karşı karşıya bıraktı.

Satın Alınabilirlik ve Erişim

Osmanlı Müslümanları için ezberlemek üzere öğrenmek ve bazı durumlarda da Kur'an'ı okumak hem zengin hem de fakirler için eğitimin temelini şekillendirmekteydi. Şifahi ezber, toplumun geniş bir kuşağına cami ve medreselerde ezberletme metodu aracılığıyla öğretilebilirdi. Yine de Osmanlı Müslümanlarının büyük çoğunluğu yüksek fiyatı yüzünden Kur'an'ın bir nüshasına sahip değildi. Osmanlı tebaasının büyük çoğunluğunun okur-yazar olmaması gerçeği ailelerin ya da bireylerin kitabın bir nüshasına sahip olmayı istemedikleri anlamına gelmiyordu; pek çokları için evlerini süsleyen ve koruyan kitabın kutsal bir obje olarak değeri onu okumak ya da ezberlemekten daha önemliydi. Okur-yazar olunmaması değil, yasağın maliyeti Osmanlı Müslümanlarının büyük çoğunluğunun neden yirminci yüzyıldan önce Kutsal Kitabın bir nüshasına sahip olmadıklarını açıklamaktadır.

Osmanlı Sofya'sının (günümüz Bulgaristan'ı) mülk kayıtları bir ineğin ortalama fiyatının 600 ile 1000 *akçe*[3] olduğu on sekizinci yüzyılın ikinci yarısıyla beraber kitabın bir nüshasının

---

[3] Orlin Sabev, 'Private Book Collections in Ottoman Sofia, 1671-1833 (Preliminary Notes)', *Etudes Balkaniques 39*, no. 1 (2003), s. 41.

fiyatının 1000-2000 Osmanlı *akçesine* ulaştığını gösterir ve İstanbul'daki vasıflı bir işçi günde 113,4 *akçe* kazanmaktadır.[4] Erken on dokuzuncu yüzyılda, İstanbul'da vasıflı bir işçinin günlük ücreti 401,2 *akçe* (1810-19)[5] iken Sofya'da kitabın ortalama fiyatı 3600 ile 6000 *akçe* arasında dolaşmaktadır. Dolayısıyla böyle bir işçinin ucuz nüshalardan birini satın almak için dokuz günlük iş ücretine ihtiyacı olacaktır ve vasıfsız bir işçinin de böyle bir nüshanın fiyatını ödeyebilmek için bunun iki katı çalışması gerekecektir. Bu şu anlama gelmektedir, daha az varlıklı olanların bir Kur'an nüshası satın alması nadirdir, ya da en azından zor olmuştur.[6]

Müslümanların cami ve kütüphanelerdeki yazılı Kur'an nüshalarına erişimi vardır ama ev için ya da özel olarak çalışmak üzere bir *mushaf* edinebilmeleri engellenmiştir. Bu Osmanlı tarihinde çok ciddi bir problem ortaya çıkarmadıysa da on dokuzuncu yüzyılın yeni kurulmuş okul sistemi Kur'an nüshalarına duyulan ihtiyacı artırmıştır; daha da genel olarak matbaacılığın yayılması her türlü kitabın daha ucuz, kitap sahipliğinin de daha yaygın olmasını sağlamıştır, dolayısıyla Kur'an'ın basılı nüshalarının satın alınabilir ve erişilebilir olması gerektiğine dair beklentiyi yükseltmiştir. Bu faktörler bir araya gelerek Kur'an'ın fiziksel bir nüshasının sahipliğini her zamankinden daha çekici hale getirmiştir. Ancak elyazması nüshaların yüksek fiyatları bu arzunun tatmin edilmesini zor hale getirmiştir.

Avrupa'da Kur'an'ın Basılı Nüshaları

Osmanlı Müslümanlarının Kur'an'ın basılı nüshalarıyla ilk karşılaşmaları Venedikli tacirlerin basılı bir edisyonu satmak üzere Osmanlı topraklarına getirdiği on altıncı yüzyılda olur. Arapça ve tercüme olarak Kur'an'ın basılması Osmanlı ordula-

---

4 1780-89 yıllarının ücret bilgileri Süleyman Özmucur ve Şevket Pamuk'tan gelmektedir, 'Real Wages and Standarts of Living in the Ottoman Empire, 1489-1914', *Journal of Economic History 62*, no.2 (2002), Tablo 1.

5 *A.g.m.*

6 *A.g.m.*

rının ve işgallerinin Orta Avrupa'ya kadar yayıldığı ve Avrupalıların Osmanlıları kapıdaki tehlike olarak gördüğü 1500'lerde bir Avrupa girişimi olarak başlamıştır. Osmanlıların Avrupa orduları üzerindeki zaferleri Hıristiyan liderler arasında 'Türkler' ve dinlerine dair bir ilgiyi harekete geçirir. Alman reformcu Martin Luther ve diğerleri önceleri İslamı –ayrı bir din değil– bir sapkınlık olarak anlamış ve Osmanlı tehdidini Hıristiyanların ahlaksızlıkları yüzünden Tanrı'dan gelen bir ceza olarak görmüştür. On altıncı yüzyıl Avrupa'sında Osmanlıları anlama ve zayıflatma merakı Luther ve diğerlerini Kur'an'ın Latince bir tercümesini basmayı desteklemeye itmiştir. Bazı Avrupalılar böyle bir çevirinin basılmasına karşı çıkmıştır, çünkü Kur'an'ın tehlikeli bir kitap olduğunu hissetmişlerdir. Bu muhalifler Avrupalı âlimlerin Kur'an'ı okuması ve anlaması gerektiğini kabul etmiş ama İslama dönmeleri ihtimaliyle ilgili kaygılarını ortaya koyarak yalnızca tamamıyla sofu âlimlerin bunu yapmasında ısrar etmişlerdir.[7]

Yine de önemli Protestan reformcular Kur'an'ın Latince tercümesinin basımını desteklemişlerdir. Âlim Theodor Bibliander Tanrı'nın matbaayı Hıristiyanlara Deccal'e karşı taarruza geçmesi için verdiğine inanmış ve Kur'an tercümesinin basılmasının Müslümanların inancını değiştirme çabasında yardımcı olacağını ileri sürmüştür.[8] Martin Luther projenin kilit savunucusu olmuş ve Hıristiyan Avrupa'nın iki şeytanla, içerideki şeytan Papa ve dışarıdaki şeytan Türklerle karşı karşıya kaldığını ileri sürerek kapsamlı bir gerekçe sunmuştur. Luther'e göre kutsal kitabın tercüme edilmesi hem iç hem de dış şeytanları bozguna uğratmanın aracıdır; anadilde İncil Katolik Kilisesinin kutsal kitap üzerindeki kontrolünü kıracak ve Kur'an'ın tercüme edilmesi Türklerin teolojik yanlışlarını açığa çıkaracaktır. Luther Müslümanların çoğunun metnin tercüme edilmesini desteklemediklerini biliyordu ve Müslümanların tercümeye Kur'an'ın yanlışlığı ve saçma efsanele-

---

7 Hartmut Bobzin, '"A Treasure of Heresies": Christian Polemics against the Qur'an', Stefan Wild (içinde), ed., *The Qur'an as Text* (Leiden, Brill, 1996), ss. 162-3.

8 Harry Clark, 'The Publication of the Koran in Latin: A Reformation Dilemma', *Sixteenth Century Journal 15*, no. 1 (1984), s.6.

rini saklamak için karşı çıktıklarını iddia ederek Müslüman muhalefete tercümeyi özgün bir şekilde açıklamıştı. Kur'an'ın eşsizliği doktrinine şiddetli bir kontrast olacak şekilde Luther Müslüman muhalefetin utanç verici bir metni gizleme yolu olarak tercümeye muhalefetini yeniden şekillendirdi. Luther'e göre basılı, tercüme edilmiş Kur'an, Protestan papazların cephaneliğinde metni teşhir ettikleri ve Müslüman dininin ahlaksızlığını ortaya çıkaran güçlü bir silah olacaktı.[9]

Luther'in arzusu Bibliander ve Johannes Oporinus'un Robert of Ketton (etkinliği, 1141-57) isimli bir İngiliz keşişin yaptığı *Lex Mahumet pseudoprophete* (The Law of Muhammad the False Prophet/ Sahte Peygamber Muhammed'in Yasası) başlıklı bir on ikinci yüzyıl Latince Kur'an tercümesini bastıkları 1543'te gerçek oldu.[10] Kitap büyük bir ticari başarının tadını çıkardı ve Bibliander'i 1550'de ikinci bir baskı yapmaya yöneltti. İlk Protestanlar Latince tercümeleri metnin itibarını düşürmek için bastılar ve bu etkiyi sağlama almak için belirgin tekziplerle birlikte yayınladılar. Bizzat Luther, Ricoldo da Monte Croce'nin Latince Kur'an tekzibini 1542'de Almancaya çevirdi.[11] Protestan matbaacılar Latince tercümeleri Osmanlı Türklerine karşı hem fiziksel hem de ruhani savaşlarında bir silah olarak düşündüler.

On beşinci ve on altıncı yüzyıllarda hızlı bir biçimde bilgi kaynaklarını ve el kitapçıklarını dağıtarak Protestan davasına destek veren matbaanın yükselişi aynı zamanda binlerce kitap nüshasının basılabileceği ve azımsanamayacak servetlerin kazanılabileceği yeni ve geniş bir ticareti mümkün kıldı. Benedict Anderson kitapla ilgili bu yeni iş alanını 'matbaa-kapitalizmi'[12] olarak adlandırmaktadır. Aynı dönemde Avrupalı yayıncılar Kur'an'ın Arapça edisyonlarını basmaya başladılar. Luther'in İncil'inin Almanca tercümelerinin müthiş sayıda nüs-

---

9 *A.g.m.*, ss. 10-11.

10 Thomas E. Burman, '*Tafsir* and Translation: Traditional Arabic Qur'an Exegesis and the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo', *Speculum 73*, no.3 (1998), s. 705, n.9, Bkz. aynı yazar, *Reading the Qur'an in Latin Christendom*, 1140-1560 (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007).

11 Bobbin, 'Treasure', s. 167.

12 Anderson, *Imagined Communities*, s. 36.

halarının satıldığı dikkate alındığında Müslümanların kutsal kitabı için de aynı derecede büyük bir pazar olabileceği akıl edilmeye başlamıştı. Bu düşünceyle Venedikli yayıncı Paganino de' Paganini tam metin halindeki ilk Kur'an'ı 1537/1538'de bastı. Latin tercümelerin aksine, yalnızca Arapça olan bu edisyonların hedefi Avrupalı okurlar değil, Müslümanlardı. Bu dönemde son derece az sayıda Avrupalı Arapça okuyabiliyordu ve Latince okurlar için ilk Arapça gramer kitabı 1540'a kadar basılmamıştı.[13]

Paganini Venedik'te basılmış bu edisyonu Osmanlı İmparatorluğu ve muhtemelen Akdeniz'deki diğer limanlara ithal etmeyi planladı. Doğu Akdeniz'i potansiyel bir geniş pazar olarak gören Paganini Kur'an'ı erken modern dönemin matbaa kapitalizmi çevresine dahil etme arayışındaydı. Hıristiyan bir yayıncının Kur'an'ın basılmış nüshalarını Müslümanlara satma girişimi cesurca bir fikirdi. Fıkıh âlimleri geleneksel olarak kitapların Müslüman olmayanların eline düşeceği ve metni kirleteceği korkusuyla Müslüman savaşçıların Kur'an'ı Müslüman olmayan topraklara taşımasını yasaklamıştı.[14] Kur'an'a istinaden Müslüman olmayanların saf olmamasına dair tartışmalar şu ayet etrafında toplanır, K. 56:77-80: *Kuşkusuz o, değeri çok yüce Kur'an'dır. (Aslı) korunmuş bir kitaptadır. Ona ancak tertemiz olanlar dokunabilir. O, âlemlerin rabbinden indirilmiştir.* Hıristiyanların metni hazırlaması ve Müslümanlara satması düşüncesi, tıpkı on altıncı yüzyıl Hıristiyanlarının İncil nüshalarını Osmanlı Müslümanlarından satın alma şansını hoş karşılamasının olanaksız olması gibi, Osmanlı uleması için de bir rezalet olacaktır. Paganini'nin bunu tamamıyla kavrayıp kavramadığı açık değildir; dahası Osmanlı'nın Arap alfabesinde basılmış kitapların ithalini yasaklayan yasalarını tamamıyla anlamış gibi görünmemektedir.

Paganini'nin bastığı Kur'an nüshaları İstanbul'a ulaştığında Osmanlı otoriteleri bunlara engel olmuş, el koymuş ve söylenene göre yok etmiştir. Uzmanlar bu Kur'an nüshalarının

---

[13] Angela Ouovo, 'A Lost Arabic Koran Rediscovered', *Library 12*, no. 4 (1990), s. 282.

[14] Michael Cook, *The Koran: A Very Short Introduction* (Oxford, Oxford University Press, 2000), s. 56.

yalnız Hıristiyan menşeili oldukları için sakıncalı bulunmadıklarını, bundan başka Arapça metnin çok sayıda hata içerdiği ve görünümünün de debdebeli ve görgüsüz olduğu için Osmanlı Müslümanlarının estetik zevklerini tatmin etmekten uzak olduğuna işaret eder. Ancak zarif ya da çirkin, nasıl görünürlerse görünsünler Arap alfabesiyle basılmış Kur'an olmayan kitapların da Osmanlı topraklarında dolaşımına 1588'e kadar izin verilmediğini ve aşağıda da göreceğimiz gibi, Kur'an'ın basılmış edisyonlarının da bundan birkaç yüzyıl sonrasına kadar yasal olmadığını akılda tutmak önemlidir. İçerik ve stilinde kusurların olup olmaması fark etmeksizin Paganini'nin kitapları açıkça yasadışıdır. Osmanlı otoriteleri ilk bakışta Paganini'nin ithal kitaplarının yasal olmadığını fark etmiştir. Paganini gözaltına alınmış ve sonradan Venedik büyükelçisinin araya girmesiyle salıverilmiştir. Jean Bodin'in *Colloque entre septe scavant*'ı Osmanlı otoritelerinin Paganini'yi idam etmeye niyetlendiğini ve Venedik büyükelçisinin bu müdahalesinin onun hayatını kurtarmayı başardığını ileri sürer.[15] Nihayetinde Paganini'nin Kur'an'ın basılı nüshalarını Müslümanlara satma girişimi finansal çöküşle sonuçlanır ve o metnin yalnız bir nüshasının kaldığı bilinmektedir. Bu yegâne Venedik edisyonu İsola, Venedik'teki San Michel Fransisken Kesişleri Kütüphanesinde bulunmuştur.[16]

On altıncı yüzyıl Avrupa'sında iki ayrı saik insanları Kur'an basımına yönlendirmiştir: polemik ve kâr. Basılı Latince tercümeler Osmanlı İmparatorluğu ve İslama karşı ihtilaflı propagandaya hizmet etmeleri için tasarlanmıştır. Kur'an'ı teşhir etmeye ve yalanlamaya çabalayarak Osmanlı istilaları ve İslam dinine geçme tehlikesine karşı ideolojik karşıtlığın inşasına yardım etmiştirlerdir. Buna son derece keskin bir tezat oluşturacak şekilde Venedikli yayıncılar Arapça versiyonları herhangi bir polemiğe yol açacak gündemleri olmaksızın, yalnızca finansal kazanç için basmıştır. İslamın devamlılığını sağlayacak ve potansiyel olarak onu güçlendirecek aktiviteler

---

[15] Jean Bodin, *Colloque entre sept savants qui sont de différents sentimens: Des secrets caches, des choses relevées* (Geneva, Droz, 1984), s. 352.

[16] Nuovo, 'Lost Arabic Koran', s. 273.

olan Müslüman dini törenleri ve eğitiminde potansiyel olarak kullanılabilecek kitaplar basmakla ilgili herhangi bir vicdani rahatsızlıkları yoktu. Bu iki saik, polemik ve kâr Kur'an'ın baskı makinasıyla ilk karşılaşmasına damga vurmuştur. Bu her iki girişim de –Kur'an basımı tarihinin ilkleri– kimi zaman düşman kimi zaman da ticaret ortağı olan Avrupalı Hıristiyanlarla Osmanlı Müslümanları arasındaki ihtilaflı ilişkiyi açığa çıkarır.

İber Yahudilerinin ve Müslümanlarının İspanya'dan sürülmesinden sonra mülteci olan Sefarad Yahudileri İstanbul'daki ilk matbaayı 1490'ların başlarında kurmuştur. Osmanlı Devleti on beşinci yüzyılın sonlarında Müslüman olmayan dini cemaatlere matbaa kullanma izni vermiş ama Osmanlı Müslümanlarının aynı şeyi yapmasına izin vermemiştir. Osmanlı Müslümanlarının baskı teknolojisini neden aynı zamanda benimsemedikleri sorusu tarihçiler arasında sürmekte olan bir tartışmayı körüklemiştir. Her ne kadar bu konu bu çalışmanın parametrelerinin dışında kalıyor olsa da, Osmanlı Müslümanlarının genel olarak baskı teknolojisine dair yaklaşımları ve siyasaları Osmanlıların Kur'an'ı basmak konusundaki gönülsüzlüğüne ışık tuttuğu için hemen burada kısa bir şey söyleyeceğim.

Osmanlı Devleti Müslüman olmayan cemaatlerin matbaacılık eylemlerini, onların baskı teknolojisini kendi umumi ve dini işleri için kullanmalarına izin vererek ihtiyatlı bir rıza ve kontrol yolu izleyerek takip etmiştir. Hıristiyan ve Yahudi cemaatlerinin matbaa kullanımı hakkı olmasına karşın Osmanlı devleti içeriğine bakılmaksızın Arapça harfleriyle yazılmış herhangi bir metnin basılmasını yasaklamıştır ve hiçbir Müslümanın matbaa çalıştırma izni yoktur. On altıncı yüzyılda Kutsal Roma İmparatorluğunun büyükelçisi Ogier Ghiselin de Busbecq, Osmanlı Türkleri 'kendilerini asla kitap basmaya ikna edememişler... (ve)... basıldıkları takdirde kutsal kitaplarının artık kutsal olmayacağı konusunda (ısrarcıdırlar)' diye görüş bildirir.[17]

---

[17] Ogier Ghiselin de Busbecq, *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople, 1554-1562*, çev. Edmund Seymour Forster (Oxford, Clarendon Press, 1968), s. 135.

Matbaa Müslümanlar için yasadışı olsa da Sultan III. Murad (hük. 1574– 95), 1588'de Avrupalı tüccarlar Branton ve Orazio Bandini'ye dini olmayan konularda Türkçe, Farsça ve Arapça kitapları ithal etme ve satma izni vermiştir. Osmanlı Türkçesi fermanın basılı bir versiyonu Bandiniler tarafından satılan kitaplardan birine, Yunan matematikçi Öklid'e ait bir metnin Nasıreddin el-Tusî tarafından aslında en uygun olarak bir araya getirdiği Arapça nüshasına eklenir.[18] Bu ferman Türk dilinde baskının ilk örneğidir ve her ne kadar Osmanlı Devleti Müslümanların basımla meşgul olmasına izin vermeye gönülsüz de olsa, Osmanlı topraklarında satmak ve satın almak üzere Arap harflerinde basılmış metinlere izin verildiğini ortaya koymaktadır.[19] Osmanlıların basılı kitapları sevmemesi yaygın bir biçimde tartışılmaktadır, ama aynı zamanda baskı teknolojisinin benimsenmesini destekleyen Osmanlılar da olmuştur. Bir on yedinci yüzyıl entelektüeli olan Kâtip Çelebi (namı diğer Hacı Halife, ö. 1067/1657) matbaacılığın olmamasının Osmanlı İmparatorluğunda bilginin yayılmasını, özellikle de haritaların doğru ve tutarlı bir biçimde yeniden basılmasını zor hale getirdiğini ifade ederek yakınmıştır. Matbaanın olmadığı koşullarda Osmanlı kitap kültürünü hatasız nüshalar yapamayacak hattatların elinde kalmış olarak tanımlar.[20] 1600'lerin başlarında benzer bir kanaldan, başka bir gözlemci –tarihçi İbrahim Peçevi– 'bin tane kitap basmak bir elyazmasını kaleme almaktan daha az angarya çıkarır'[21] diye yazmıştır. Matbaanın yararlarının bazı Osmanlı Müslüman devlet adamları ve entelektüelleri tarafından bilindiği ve takdir edildiği aşikârdır.

---

18 Euclid, *Euclidis elementorum geometricorum libri tredecim: Ex traditione doctissimi Nasiridini Tusini* (Rome, Typographia Medicea, 1594)

19 Günay Alpay Kut, 'Matba'a: In Turkey', *EI*, Brill Online 2014.

20 Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Cihannüma* (Konstantiniyye, İstanbul, Darü'l-Tıbaati'l-Amire, 1144/1732), ss. 55-6.

21 İbrahim Peçevi, *Tarih-i Peçevi* (İstanbul, 1281/1864-5), I, s. 363, Reinhart Schulze'da alıntılanmıştır, 'The Birth of Tradition and Modernity in 18th and 19th Century Islamic Culture: The Case of Printing', *Culture and History 16* (1997), s. 43.

İslami Olmayan Kitapların Osmanlı İmparatorluğunda Basılması

On sekizinci yüzyılın başlarında devlet Müslüman dünyasında bir Müslüman tarafından işletilen ilk matbaa Dar'ül-Tiba'ya Arapça harflerle kitaplar basması için izni vermiştir. İslam dinine dönmüş, adı İbrahim Müteferrika (ö. 1745) olan bir Transilvanyalı İstanbul'da bir matbaa kurma girişimine öncülük etmiştir. Müteferrika matbaacılık davasını savunmuş, Sultan III. Ahmed'den (hük. 1703-30) izin almış ve 1727'de kuruluşundan itibaren matbaanın icraatlarını 1745'teki ölümüne kadar denetlemiştir. 1727'de Osmanı Müslümanlarının matbaayı benimsemesi için ricada bulunduğu 'Matbaanın Faydaları' başlıklı bir inceleme yazmıştır. Burada daha net olduğunu, eğitim için kullanışlı olduğunu, bilgiyi aktardığını, hatasız yeniden üretime imkân tanıdığını, daha uzun süreli olduğunu, kitapları ucuzlattığını, organize olmayı kolaylaştırdığını, yaygınlaşma için daha iyi bir araç olduğunu ve cehaletle savaştığını iddia ederek basılı metnin avantajlarını metheder. Müteferrika aynı zamanda matbaanın benimsenmemesinin sonucu olarak kitapların az olmasının Osmanlı topraklarında belli eserlerin kalıcı bir biçimde yok olması tehlikesiyle karşı karşıya kaldığını ileri sürerek savaş ve yangında çok sayıda kitabın tahrip olması ve kaybından da söz eder. Son olarak Avrupalıların kitap ticaretinden finansal anlamda kâr ettiğinden söz eder ve Müslümanları da aynı şeyi yapmaları için uyarır.[22]

Bu matbaanın operasyonu ve gözetiminde ulema dahili bir rol oynamıştır. Onların desteği Müslümanların bu teknolojiyi kullanmalarını meşrulaştırmak için şarttır; kitapların üretimi ve bilginin yayılmasında belli bir düzeyde kontrollerinin olmasını istedikleri açıktır. Dolayısıyla matbaanın açılmasının ilk koşulu ulemanın redaksiyon ve gözetimde önemli bir rolü olmasıdır. Ulemanın yüksek kademeleri matbaaya izin veren resmi bir görüş (*fetva*) ve girişimi destekleyen demeçler kaleme almış-

---

[22] İbrahim Müteferrika'nın broşürüne bakınız, 'The Usefulness of Printing', George N. Atiyeh (içinde), ed., ***The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*** (Albany, State University of New York Press, 1995), ss. 289-92.

tır. Dahası ulema üyeleri matbaa içinde redaktör olarak çalışmış ve Müteferrika'nın ölümünden sonra da yayınları denetleyen komitelerde hizmet etmenin yanı sıra günlük operasyonları da yüklenmişlerdir.[23] Kitap kültürüne bu destekler ve ulemanın katılımı, çeşitli makamlardaki ulemanın girişime karşı çıkmasını engellemek için zorunluydu. Ancak ulema homojen bir grup değildi ve matbaanın kitap üretim endüstrisini nasıl yeniden şekillendireceğiyle ilgili aralarında fikir ayrılıkları vardı.

Kimi araştırmalar ulema ile bağlantıları olan kâtipleri ve kitap üretimi ticaretindeki diğerlerini matbaaya muhalefetin ana kaynağı olarak tasvir ettiler. Söylentilere bakılırsa, binlerce üyesi olan güçlü lonca grupları 1720'lerde matbaa karşıtı bir miting yapmış ve buna isyan etmeleri için insanları kışkırtmıştı.[24] Ancak son zamanlarda bazı bilim insanları elyazmacıların matbaaya olan muhalefetine şüpheyle bakmaktadır. Ali Birinci, hattatların matbaa makinesine muhalefetlerine dair açıklamaların efsaneden başka bir şey olmadığını ileri sürer. Matbaanın benimsenmesinin geç olmasının nedenini Osmanlı toplumunun bu teknolojiye ihtiyaç duymaması olduğunu kabul eder.[25] Ancak alışılagelmiş anlatılar kâtiplerin matbaanın işlerini yok edeceğinden, onları çulsuz bırakacağından korktuklarını söyler; dahası Arapça alfabeyle kitabın elle üretimini metinlerin iletilmesinin İslami bir metodu ve matbaayı da Avrupa'nın Osmanlı toplumu üzerindeki etkisinin ifadesi olarak görürler. Buna ek olarak bu anlatılar matbaaların büyük çoğunluğunun Müslüman olmayanlar tarafından işletildiği göz önünde bulundurulduğunda Müslüman kitap üreticilerinin Arapça eserlerin basımının yasallaşması halinde Rum, Ermeni ve Yahudilerin kitap ticaretinde aslan payına el koyabileceklerinden korktuğuna işaret eder.[26]

---

[23] Kemal Beydili, 'Matbaa', *TDVİA*, cilt. XXVIII, s. 108.

[24] Berkes, *Development of Secularism*, s. 40; Imre Karacson, 'İbrahim Müteferrika', *Tarih-i Osmani Mecmuası 1*, no. 3 (Ağustos 1910), ss. 183-4; Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Matbaacılığı, cilt 1: Müteferrika Matbaası* (İstanbul, Devlet Basımevi, 1939), s. 58.

[25] Ali Birinci, 'Osman Bey ve Matbaası: Ser-Kurena Osman Beyin Hikâyesine ve Matbaa-i Osmaniye'nin Tarihçesine Medhal', *Müteferrika 39*, sayı 1 (Yaz 2011), ss. 4-5.

[26] İsmet Binark, *Eski Kitapçılık Sanatlarımız* (Ankara, Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yayınları, 1975), ss. 76-7.

Osmanlı kâtipleri zamanlarının büyük bir kısmını Kur'an ve diğer dini metinleri kopyalamakla geçirdiler. Zanaatlerinin ve ana gelir kaynaklarının merkezinde bu vardı. On sekizinci yüzyıl boyunca İslami eserler –özellikle Kur'an– Osmanlı toplumunda en çok aranan kitaplardı. Genel olarak kitap sahipliği nadir olmakla beraber mal mülk kayıtları Kur'an'ın en yaygın şekilde sahip olunan kitap olduğunu ve İslami eserlerin idari (*askeri*) sınıf üyelerinin sahip olduğu kitapların dörtte üçünü teşkil ettiğini gösterir.[27] Öte yandan yalnızca küçük bir eğitimli elit çevresi sadece münevverlere yönelen tarih, coğrafya ve diğer İslami olmayan türde eserleri satın almak istiyordu. Bu yüzden kâtiplerle karşı karşıya gelmemek için Müteferrika 'Matbaanın Faydaları'nda 'yalnızca İslami içtihat bilimi (*fıkıh)*, Kur'an tefsiri, Peygambere özgü sünnetler (*hadis*) ve teoloji (*kelam)*' dışında kalan kitapların basılacağını taahhüt etti. Matbaanın kurulmasını destekleyen imparatorluk fermanı, matbaanın İslami türleri değil astronomi, felsefe ve dil gibi bilimsel eserleri basma lisansı olduğunu belirtir. Matbaanın İslami eserleri basmayacağına ilişkin bu garantiler ve ulemanın teknolojiyi kullanışlı ve caiz görmesiyle beraber muhalefet hızla çökmüştür ve matbaa başka bir engel olmadan kurulmuştur.[28]

Osmanlı kaligrafi geleneği ve onun Kur'an metninin yeniden üretilmesiyle yakın ilişkisinin, kutsal metnin basılmasıyla ilgili ilk muhalefette payı olmuş ve ilk Müslüman matbaasının kurulduğu süreç, kaligrafi geleneğinin kitap üretiminin Osmanlı-İslami usulünü oluşturduğu fikrini pekiştirmiştir. On sekizinci yüzyılla beraber Osmanlılar özellikle de Kur'an elyazmaları uzmanlığında zengin bir kaligrafi geleneği geliş-

---

27 Şükrü Hanioğlu, *A Brief History of the Late Ottoman Empire* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008), ss. 38-40.

28 Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet* (İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1309/1891-2), I, s. 74. Matbaa, 1730-31'de sarayın Frenkçe eğilimlerine şiddetle karşı çıkan, Sultan III. Ahmet'i deviren ve vezir-i âzam İbrahim Paşanın idamıyla sona eren Patrona Halil İsyanında zarar görmemiştir; Robert Olson, 'The Ottoman Empire in the Middle of the Eighteenth Century and the Fragmentation of Tradition: Relations of the Nationalities (Millets), Guilds (Esnaf) and the Sultan, 1740-1768', *Die Welt des Islams 17*, no. 1/4 (1976-7), ss. 329-44.

tirmiştir. Osmanlıların bu alandaki becerisine hürmet, şöyle latifeli bir Türk atasözüyle pekiştirilir: 'Kur'an Mekke'ye gönderilmiş, Kahire'de nakledilmiş ve İstanbul'da yazılmıştır'.[29]

Kaligraflar bir ustanın yanında yoğun bir eğitimden geçerler. Yıllar süren çalışmadan sonra usta talebelerine kendi eserlerini imzalayabileceklerine dair izin veren bir beratı onaylar ve onları kökenleri Muhammed Peygamberin ailesine kadar izi sürülebilecek kaligrafi ustaları silsilesine dahil eder. Bilgi ve becerinin Muhammed, ashabı ve geçmişin büyük âlimleri ve evliyâlarından geçmesi, uygulamaların ve geleneklerin İslami olarak geçerli olması ve tasdik edilmesi için temel ilke olmuştur ve hâlâ da öyledir. İsnad, bilgi aktarımı silsilesini çerçeveleyen akraba usta ve talebelerin zinciri bu silsileyi açıklamak için anahtar olan metinsel aygıtı oluşturur. Nihayetinde kaligrafiye dayalı aile şecerelerinin büyük çoğunluğunun izi Peygamber'in kuzeni, Şii mezhebinin ilk imamı ve İslamın dördüncü halifesi olan Ali b. Ebu Talib'e (ö. 40/661) kadar sürülebilir. Bu bağlantılar dikkate alındığında, Osmanlı kaligraflarının imzaladığı eserler nesiller boyu ilk Müslüman cemaate kadar izi sürülen özgünlük damgası taşır ve görünürde eserin kalitesi ve güvenilirliğini garantiler.

Dahası kaligrafi geleneği, köklerinin izini elyazması kültüründen sık sık bahseden ve hatta araçlarını hatırlatan Kur'an'a kadar sürecektir; mesela Kur'an mürekkepten (*midad*, K. 18:109), parşömen (*qirtas*, çoğul. *qiratis*, K. 6:7, 91) ve tüy kalemden (*qalam*, çoğul. *aqlam*, K. 31:27; K. 68:1; K. 96:4) bahseder.[30] Böyle bir örnek *Nun* yeminiyle başlayan *Sürat al-Qalam*'da (K. 68, Tüy Kalem Bölümü) görülür. *Kaleme ve hak ettiklerine (and olsun).* Bazı yorumcular ayetin başındaki gizemli Arapça harf Nun'u (ن) mürekkep şişesinin (hokka) grafik tasviri olarak yorumlarken diğerleri 'Kalemi' Yaradılışın Kutsal Zekâsı ya da Vekili olarak gördüler.[31] Kur'an'da bahsi geçen

---

29 Binark, *Eski Kitapçılık*, s. 78.

30 Bkz. Irvin Cemil Schick, 'Text, (içinde) Jamal J. Elias, ed., *Key Themes for the Study of Islam* (Oxford, Oneworld, 2010) ss. 321-5

31 Mesela bkz., Taberi'nin K. 68:1 yorumu; Abu Ja 'far Muhammad b. Jarir b. Yazid al-Tabari, *Jami ' al-bayan 'an ta 'wil ay al-_Qur'an* (Beyrut, Dar al-Fikr, 1984), XIV, ss. 14-15.

Korunmuş Levhanın (*lawh al-mahfuz)* Kur'anca kavramları ve Kitapların Anası (*umm al-kitab)*, vahyin kökenleri, Tanrı'nın emri ve birinin cennet ya da cehenneme gidip gitmeyeceğini belirleyen insan fiillerinin sicili de dahil olmak üzere Müslüman kozmoloji anlayışına içkindir.[32] Elyazmacılığı sanatının araçları –tüy kalemler, mürekkep, kitaplar ve cetveller– Kur'an metninde önemli bir rol oynar ve Müslüman kozmolojisinin önemli unsurlarını sembolize ederler. Bütün bu unsurlar Walter Benjamin'in sanat eserinin gelenek ve ritüele gömülü 'havasına,' bu vak'ada da elyazması Kur'an'ın havasına katkıda bulunur.[33]

Baskı, kaligrafi ve yazının aksine kökenlerinin izini erken Müslüman cemaate kadar süremez, daha ziyade on beşinci yüzyıl Almanya'sı ve teknolojiyi geliştiren Müslüman olmayan matbaacılara dek uzanır. Dolayısıyla basılmış kitaplar İslami özgünlük temin eden ve eserin kalitesini garanti altına alan bir soykütüğünden yoksundur. Böyle bir garanti, bahsi geçen hattatların ürettiği kitapların mutlaka hatasız olacağı anlamına gelmez. Aslında göründüğü kadarıyla Müslüman hattatlar da, diğer kalem erbabları kadar hata yapmıştır, ama yine de Osmanlı kaligrafi geleneği icracısına güvenilirlik havası katan, hiç olmadı onu bariz bir şekilde İslami geleneğe dahil eden geçmişin tanınmış ve saygı duyulan Müslüman şahsiyetleriyle bağlantısıdır. Osmanlı kâtiplerinin baskı sürecine dair çok az şey bildikleri dikkate alındığında matbuat teknolojisi yabancı, ritüel saflığı müphem ve tamamıyla farklı bir soykütüğüne dayanmaktadır. Dahası Osmanlı yayıncılar bir matbaa açmak ve idame ettirmek için yoğun bir şekilde teknolojinin ve Avrupa'dan gelecek uzmanlığın ithaline bel bağlamıştır. İmparatorluk bünyesinde Hıristiyan ve Yahudi cemaatler matbaacılık zanaatinde öncü, çok daha deneyimli ve Osmanlı Müslümanlardan daha hünerliydi; oysa ki Kur'an'ın elyazmasıyla yeniden üretimine nesillerdir saygı duyulur ve Müslümanlar için kutsal bir gelenektir. Matbaa teknolojisi ve uygulayıcılarının

[32] Daniel A. Madigan, 'Preserved Tablet', EQ, cilt IV, ss. 261-2.

[33] Arapça elyazmasının aurası üzerine, bkz. Nadia al-Bagdadi, 'From Heaven to Dust: Metamorphosis of the Book in Pre-Modern Arab Culture', *Medieval History Journal 8*, no. 1 (2005), ss. 83-107.

çok büyük bir çoğunluğu İslami kitap geleneklerinin dışında kalmıştır.

Kur'an'ı kopyalamak bir anlamda bir dindarlık eylemiydi. Kaligrafi kitapları albümler elyazmacılığı sanatının saygıya değer ve kutsal karakterini vurgulayan tabirlerle doludur. Peygamber'e isnat edilen meşhur bir hadis şöyle der, '*Tanrı'nın adıyla* (*bismillahirrahmanirrahim*) güzel bir elyazısı yazan her kimse hükümsüz cennete girecektir.'[34] Bir kaligrafın kutsal metni kopyalamak için ritüel bir saflık içinde olması gerekiyor ve uygulamanın büyük bir dini fazileti olduğu düşünülüyordu. Ancak Kur'an'ı kopyalamak aynı zamanda bir ticaretti ve kişinin kâtiplik mesleğini ya da genel olarak kaligrafi geleceğini romantize etmemek konusunda dikkatli olması gerekiyordu. Kaligrafiyle ilgilenen bilim çok daha yaygın olan, ortalama ve vasat Kur'an nüshalarını üreten tipik kâtip ve nüshacılarla (*müstensih*) daha az ilgilenirken, sultan ve paşaların sipariş ettiği gösterişli başyapıtları üretmiş elit kaligrafilara odaklanma eğilimindedir. İslam entelektüel gelenekleri, elyazmacılığı sanatını yüceltirken aynı zamanda buna karşı bir güvensizlik ve hor görme de sergiler. Aynı zamanda mesela şair Fuzuli'nin (ö. 1556) elyazması hatasına karşı nüktesi, 'Bir noktanın unutulması (Türkçe söz) "gözü" "kör" eder' (*gâh bir nokta kusuriyle gözü kör eyler*) bu görüşü pekiştirmektedir.[35] Bu örnekler İslam toplumlarında kâtiplere yönelik çeşit çeşit karmaşık duyguyu açığa çıkarır.

Soykütükleri ve kültürel tutumların ötesinde İstanbul'da Osmanlı hattatların önemli ve güçlü bir grup oluşturduğunu akılda tutmak önemlidir. On sekizinci yüzyılda İstanbul'daki nüshacıların ve kitap üreticilerinin sayısının 90.000'e kadar yükseldiği hesap edilmektedir.[36] Hayati bir biçimde ulemayla

---

[34] David J. Roxburg, *Prefacing the Image: The Writing of Art History in Sixteenth-Century Iran* (Leiden, Brill, 2001), s. 112, n. 113. Daha çok örnek için, bkz., Irvin Cemil Schick, 'The Iconicity of Islamic Calligraphy in Turkey', *RES: Anthropology and Aesthetics 53/54* (1008), ss. 211-24.

[35] Osmanlı Türkçesinde, göz sözcüğü كوز (*göz*) yazılır. Eğer son karakterdeki nokta unutulursa, كور, *kör* anlamına gelir. Mehmed bin Süleyman Fuzuli, *Divan*, Muhammet Nur Doğan'da alıntılanmıştır, *Fuzuli'nin Poetikası* (İstanbul, Kitabevi, 1997), s. 37.

[36] Binark, *Eski Kitapçılık*, s. 76; Beydili, 'Matbaa', s. 108.

yakın ilişkidedirler – Osmanlı toplumu ve politikalarında son derece itibarlı olan diğer grup; Osmanlı sultanı için loncaların geçit töreni hakkında yazan Kâtip Çelebi, kitap üreticilerini 'ulemanın kıyafetlerini giyen ve ulemanın hizmetinde olan bir lonca' olarak tanımlar.[37] Osmanlı İmparatorluğunda ulema ve onların medreselerdeki öğrencileri elyazması kitapların başlıca müşterileridir. İslami metin üreticileri ve satıcılarıyla yakın bir ilişkilerinin olması sürpriz değildir. Aslında ulema kitap satıcıları loncasını kontrol etmiş, matbaanın gelişinden sonra bile elyazması ticaretini kontrol etmeyi başarmıştır.[38] Ulema ve kitap tacirleri, beraber İslami metinleri matbaadan korumak için nüfuzunu kullanan güçlü bir blok oluşturmuş ve Kur'an ticareti üzerindeki kontrolünü geleneksel kitap üreticileri loncası idaresinde sürdürmüştür.

Komşu bölgelerdeki Müslümanlar on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısında Kur'an'ı basmaya başladıklarında ulema-kâtip bloku bu modayı reddetmiş, entelektüel kültürlerinin ve ekonomik çıkarlarının kalbinde duran elyazması metinleri muhafaza etmişlerdir. Şair Mehmet Âkif [Ersoy] (1873-1936) elyazması metinlere olan dindar bağlılığı ve baskı dünyasına olan güvensizliği meşhur bir şiirinde hicveder. Şiirde bir hatip dinleyenlerine dünyanın bir boğanın sırtında, bir balığın üstünde ve onun altında bir deniz ve sonra da kayaların olduğunu söyler. Dinleyenler kuşku duyar ve hatibe bunun doğru olup olmadığını sorar; şöyle cevaplar 'Sözlerim basma değil, yazma kitaptan tekmili; Kim inanmazsa kızıl kâfir olur böylece bil.'[39] Nüfusun bazı kesimleri için tek başına elyazması eserlerin bile dini otoriteleri vardır ve matbaanın yayılması elyazması eserlerin İslami entelektüel ve ritüel yaşamındaki önemini vurgulamıştır. Brinkley Messik, lider İmam Yahya'nın belli okullarda basılı kitapların kullanımını yasakladığı Osmanlı-sonrası Yemen'inde basılı kitaplar için benzer bir küçümsemeyi fark etmiştir.[40]

---

37 Binark, *Eski Kitapçılık*, s. 94.

38 Schulze, 'The Birth of Tradition and Modernity', s. 42.

39 Mehmet Âkif Ersoy, *Safahat: Asım*, Bölüm VI (İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1958), s. 407.

40 Brinkley Messik, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley, University of California Press, 1993), s. 116.

Osmanlı İmparatorluğunda İslami Matbaacılığın Başlangıcı

Osmanlı İmparatorluğu geç on sekiz ve erken on dokuzuncu yüzyıllarda Osmanlı ordusunun modernleşmesine odaklanan önemli reformlara başladı. Bununla ilgili bir gelişme olarak da Sultan III. Mustafa'nın kızı Hatice Sultan'ın (1766-1821) ünlü Osmanlı âlimi Mehmet Birgivi'nin (ö. 981/1573) inancın temel şartları üzerine yazdığı ilmi eseri *Vasiyetname*'nin bin nüshasının kitap halinde basımını finanse etmesiyle Osmanlı tarihindeki ilk basılı İslami metin 1803'te ortaya çıkmıştır. Birgivi, çeşitli konularda ünlü Şeyhülislam Ebussuud (ö. 1574) ile mücadeleye girmiş meşhur bir Hanefi İslam hukuku uzmanıydı.[41] Hatice Sultan, Sultan III. Selim'in (r. 1789-1807) 1793'te kurduğu yeni Avrupa tarzı ordunun, Yeni Düzen (*Nizam-ı Cedid*) birlikleri askerlerinin yetiştirilmesi için Birgivi'nin yayınlanmasını finanse etmişti. Osmanlı Devleti, Avrupa güçleri tarafından Osmanlı ordusunun pek çok defa mağlubiyete uğratılmasından sonra, askeri güçleri modernize etmek umuduyla –Avrupalı uzmanlar tarafından eğitilen– bu orduyu kurmuştu.

Askeri birlikler için tasarlanan bu basılı metin sade bir Osmanlı Türkçesiyle yazılmıştı ve sesli harf işaretlerini içeriyordu. Hatice Sultan bu girişimi finanse etmişti, çünkü bu sayede askerler ve halk dinle ilgili temel bilgileri edinecek ve günlük ibadetlerini nasıl yerine getireceklerini öğreneceklerdi.[42] Formatı yüksek sesle okunmasına izin veriyordu ve metin bu sa-

---

[41] Birgivi, Osmanlı ilim uzmanlarının çağdaş zorunluluklar nedeniyle klasik Hanefi fıkhının kurallarının uyarlanması ya da esnetilmesi girişimlerini reddetti. Osmanlı Sarayının erken on dokuzuncu yüzyılda Sünni-Hanefi kolektif değerler sistemini teşvik etmek gibi daha geniş çaplı çabalarını yansıttığı için Birgivi'nin metninin ilk basılı İslami eser olarak tercih edilmesi sembolik olmuş olabillir. Birgivi üzerine, bkz. Colin Imber, *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, CA, Standford Universtiy Press, 1997), s. 144. Christoph K. Neumann, 'Book and Newspaper Printing in Turkish, 18th- 20th Century', Eva Hanebutt-Benz (içinde), Dagmar Glass ve Geoffrey Roper, ed., *Middle Eastern Languages and the Print Revolution* (Westhofen, WVA-Verlag Skulima, 2002), s. 233.

[42] Ali Birinci, "'Birgivi Risalesi'": İlk Dini Kitab Niçin ve Nasıl Basıldı?', *Tarih Yolunda: Yakın Mazi Siyasi ve Fikri Ahvali* (içinde), (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001), s. 194

yede eğitim amaçlı kullanılmaktaydı. Bu eserin basılmasına ek olarak Hatice Sultan kışlaların yakınında askerlerin hutbeleri duyabileceği ve imamlardan öğüt alabileceği bir cami inşa edilmesine niyet etmişti.[43]

Basılı metinler yoluyla dindarlık aşılamaya yönelik bu girişime rağmen bizzat Kur'an'ın kendisini basmaktan imtina etme tavrı on dokuzuncu yüzyıla kadar pekâlâ devam etti. İstanbul'da Kur'an soğuk, hareketli tip matbaanın dışında tutulan istisnai ve mutlak metin olmaya devam etti. Aslında on dokuzuncu yüzyılın ortalarından önce İstanbul'da Kur'an'ın basılmasına dair herhangi bir ilgi olup olmadığı açık değildir. Basılı nüshalar için bir talep olduğuna dair herhangi bir kanıt olmadığından göründüğü kadarıyla elyazması Kur'an amacına hizmet etmektedir ve dahası Osmanlı Devlet adamları, kâtipleri ve ulemayı düşman ederek kırılgan siyasi dengeyi bozmak istememektedir.

Ancak Kahire'de durum oldukça farklıdır. Orada, Osmanlı Mısır'ının valisi Mehmed Ali Paşa (1769-1849) fiili olarak özerk bir ülke yaratmış ve İstanbul'dakinden daha atılgan ve ilerlemeci bir modernleşme programını uygulamaya koymuştur. Her ne kadar gerçekte özerk de olsa Mehmed Ali'nin Mısır'ı resmi olarak Osmanlı İmparatorluğunun bir parçasıdır ve Kahire ile İstanbul arasındaki entelektüel hayat yakından ilişkili olmaya devam etmiştir. Liderliği idaresinde ilk Osmanlı dilinde gazete, tarih, bilim ve din eserlerinin yanı sıra yeni bir matbaa (Bulak'ta) tesis edilmiştir. 1830'larda Bulak'taki matbaa çocukların ezberlemesi için ilk bölümleri de içeren, boyutları küçük olduğu için ucuz, bütün esere nazaran taşınması ve bu sayede eğitim amaçlı kullanılması daha kolay olan kısmi Kur'an nüshaları basmıştır. Bunlar Osmanlı topraklarında basılmış ilk Kur'an edisyonları gibi görünmektedir.

Kamusal eğitimin ortaya çıkması Mehmed Ali Paşanın Mısır'ında, Kur'an'ın basılı nüshaları için bir güdü yaratmıştır. Modern bir ordu ve bürokrasi yaratmak için Mehmed Ali Paşanın belgeleri ve haritaları okuyabilen memurlara ihtiyacı vardı. Eğitimin yayılması daha çok kitap ihtiyacı yaratmış, üstelik

43 *A.g.e.*, s. 195.

rastgele değil, standartlaştırılmış türde kitaplara ihtiyacı körüklemişti. Öğrencilerin tektip eğitim aldığı modern bir eğitim düzenini temin etmek için basılı kitaplar hem içerik hem de maliyet açısından daha tercih edilirdi. 1832'de hükümetin gazetesi *al-Waqa'i 'al-Mişriyya*, öğrencilerin devlet okullarında kullanması için Kur'an'dan (*ajza'*) seçilmiş kısımların basılma planlarını duyurdu ve ilk edisyonlar Nisan 1833'te piyasaya çıktı.[44] Maalesef bu erken basımların hiçbir nüshası günümüze kalmamıştır.

İstanbul'da olduğu gibi, Mısır'daki ulemanın da Kur'an'ın basılmasıyla ilgili çekinceleri vardı. İhtiyatlı yaklaşımları, kutsal metinler üzerindeki otoritelerini devlet iktidarına, devretmeye zorlanmış bir hattat sınıfının kaygılarını yansıtır, çünkü Mehmed Ali Paşanın modernleşme hareketi metinsel geleneğin koruyucuları olarak onların nüfuz alanına tecavüz etmiştir. Ulemanın büyük çoğunluğu basın pratiklerini aynı zamanda *bidat*, yani gelenekten sapma ya da Peygamber'in yoluna uğursuz bir eklenti olarak görmüştür. Kur'an'ın içeriğinin ve baskı sürecinde ritüel saflığının korunması için endişelerini dile getirmişlerdir. Özellikle baskı sürecinin metni kirletecek necis bir materyal olan köpek derisi kullanımını içerip içermediğini sorgulamışlardır. Bir tedbir olarak Mehmed Ali Paşa, ulema kurumunun yüksek mertebelerinin onayını göstermek için basılı nüshada Mısır müftüsü Şeyh el-Tamimi'nin mühürünü koymasını rica etmiştir. Ancak bu güvenceler ulema kademelerindeki pek çok kişinin kaygılarını dindirmek için yetersiz kalmış ve ulemanın kaygılarının bazılarının temeli olduğu ispatlanmıştır. 1850'lerde bu nüshalar yeniden incelenmiş, hatalar içerdiği saptanmış ve Maarif Nezaretinin bunları feshetmesine yol açmıştır.[45]

Osmanlı Mısır'ındaki ilk resmi Kur'an basma deneyimi, , kitap üretimini mekanize etme hırsıyla devlet modernizasyonu

---

44 Michael W. Albin, 'Printing of the Qur'an', EQ, cilt IV, ss. 264-76 Kur'an ezberden okuyanlar tarafından geleneksel olarak her biri ayda bir gün için olacak şekilde otuz parçaya (*cüz*) bölünür. Bu bölümlemeler Kur'an ezberini yönetir ve ilk Kur'an baskılarının pek çoğu bu yapıyı takip etmiştir.

45 *A.g.e.*, ss. 269-70.

ile matbaaya geçişin İslami kitapları ve dini otoriteyi nasıl dönüştüreceğinden korkan gönülsüz ulema sınıfı arasındaki gerginliğe iyi bir örnek teşkil etmektedir. Mısır vak'asında muhtemelen alelacele de olsa İslam âlimlerinin büyük çoğunluğunun muhalefetine rağmen devletin projeyi sonuna kadar zorlama gücü olmuştur. Nihai ürün –kusurlu ve sonradan geri çekilmiş edisyon– ulemayı memnun etmemiş ve devlet ile ulema arasındaki işbirliğinin tam olmadığını göstermiştir. Kahire'deki bu girişim politik dengenin ulemayı ve kitaplarını saygıyla kayırdığı İstanbul'da benzer bir çabaya ilham vermemiştir.

Yasadışı Kitaplar

Osmanlı topraklarının kuzey ve doğusunda Kur'an basımı daha hızlı bir şekilde gelişmiştir. İmparatoriçe II. Katerina tarafından desteklenen Rus İmparatorluğunun çeşitli kentlerinden Müslümanlar on sekizinci yüzyılın sonlarından itibaren Kur'an basmaya başlamışlardır. Yalnızca St. Petersburg'da on sekizinci yüzyıl bitmeden hemen önce üç edisyon basılmıştır.[46] İran'daki matbaalar en geç 1820'lerde[47] ve Hindistan'da Bombay, Lucknow ve Kalküta'dakiler Kur'an nüshalarını 1850'lerde basmıştır. Osmanlı arşivlerindeki kanıtlar İran, Rusya ve Hindistan'dan gelmiş bu basılı *mushafların* Osmanlı İmparatorluğuna 1859'larda girdiğini ve hem başkentte hem de vilayetlerde dolaşımda olduğunu gösterir. Mesela Hindistan'da matbaa kapitalizmi, Osmanlı topraklarından birkaç on yıl önce gelişmiştir ve hatta bir Hindunun sahip olduğu Lucknow'daki Nawal Kishore Yayıncılık gibi Müslüman olmayan basın yurtdışında satmak için Kur'an nüshaları basmıştır.[48] Buna ek olarak İstanbul'daki girişimci yayıncılar Osmanlı Devletinin izni olmadan Kur'an edisyonlarını basmaya ve satmaya başlamıştır. Kur'an'ın bu yasadışı nüshaları, bunları ekonomik, dini ve politik tehdit olarak gören Osmanlı uleması ile devlet

---

[46] *A.g.e.*

[47] Nile Green, 'Journeymen, Middlemen: Travel, Transculture, and Technology in the Origins of Muslim Printing', *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 2 (2009), s. 215.

[48] Green, *Bombay Islam*, s. 95.

memurları arasında büyük münakaşalara zemin hazırlamıştır. Kur'an'ın ithal edilmiş ve yasadışı baskılarının bu akını nihayetinde Osmanlı Devlet adamları ve ulemanın Kur'an'ın basılmasıyla ilgili uzun süredir var olan yasağı yeniden düşünmeye zorlayacaktır.

İran ya da İstanbul'daki İranlı yayıncılardan gelen basılı nüshaların büyük çoğunluğu ve Osmanlı İmparatorluğunun İranlıların yaptığı edisyonların dolaşımına verdiği tepki, kendisi ile İran Kaçar İmparatorluğu arasındaki tartışmalı rekabeti renklendirmiştir.[49] Osmanlılar ve Kaçarların Doğu Anadolu'daki topraklar ve tebaa üzerine ihtilaflarının uzun bir tarihi vardı. 1830'larda savaşın eşiğine gelmişler ama bu, üzerine tartışılan Doğu Anadolu bölgesini iki imparatorluk arasında bölüştüren ve bütün sınırı belirlemek için bir sınır komisyonu kuran 1847'deki ikinci Erzurum Antlaşması ile geçiştirilmiştir.[50] Yine de bu antlaşma Doğu Anadolu bölgesi üzerine iki devlet arasında varolan gerginliği bertaraf etmemişti. Nasreddin (ö. 1896) 1848'de İran'da tahta çıktığında Şii Müslümanlarının dünyadaki lideri olarak tanınmak için uğraşmıştır.[51] Şah, Şiilerin sultanı olma iddiasını ileri sürmek ve himayesini Osmanlı Irak'ı ve Doğu Anadolu'da yaşayan ve muhtelif zulme uğrayan Şiilere kadar genişletmek konusunda istekliydi. Geçmişte Osmanlı otoriteleri Sünni Kürt aşiretlerin düzenli olarak Batı Azerbaycan ve Kürdistan'daki Şii kasaba ve köylerine baskın yapmalarını görmezden gelmişti ve Abbas Amanat'a göre Osmanlılar aynı zamanda Irak'taki Şiilere işkence edilmesini kulak arkası etmiş, hatta muhtemelen cesaretlendirmişti; örneğin 1843'te Kerbela'da Şiilere karşı yapılan şiddetli saldırı vak'asında olan buydu.[52] Bu gerilimler Kur'an'ın İran'da basıl-

---

49 Selim Deringil Kur'an'ın yurtdışında basılmış nüshaları konusunda değinir; bkz. Selim Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* (Londra, I.B. Tauris, 1998), ss. 53-4.

50 Firoozeh Kashani-Sabett, *Frontier Fictions* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999), ss. 24-6.

51 Abbas Amanat, *Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896* (Berkeley, University of California Press, 1997), ss. 232-7.

52 *A.g.e.*, s. 233. Ayrıca, bkz. Selim Deringil, 'The Struggle against Shiism

mış nüshalarının ithaline Osmanlı'nın tepkisini şekillendiren uygun ortamı hazırlamıştır.

Osmanlı arşivlerindeki Kur'an'ın basılmış nüshaları üzerine döküman bolluğu Osmanlı Devleti ve ulemanın Kutsal Kitabın Osmanlı olmayan versiyonlarının dolaşımından son derece endişe ettiğini gösteriyor. Selim Deringil devletin bunları tıpkı bayraklar, madalyalar ve diğer imparatorluk iktidarının sembolleri gibi yabancı hükümdarların sembolleri olarak gördüğünü ileri sürer[53], ulema içinse bunlar kendi şebekeleri ve kontrolleri dışında, bilinmeyen kişiler tarafından yeniden üretimin onaylanmamış metotlarıyla üretilmiş İslami kitaplardır. Bu yasadışı kitapların ilk bahsi İran'la problemlerle ilişkili Osmanlı hükümetinin on altıncı yüzyılın Venedik Kur'an'ı zamanından beri yürürlükte olan Kur'an nüshalarının ithali üzerindeki uzun süreli yasağa başvurduğu bir dökümanda ortaya çıkar. Örneğin 1852'de Sadrazamın makamı doğu eyaletlerindeki otoritelere İranlıların Osmanlı İmparatorluğuna Kur'an nüshalarını ithal etmek ve satmaktan men edildiklerini bildirmiştir.[54] Yasadışı Kur'an nüshalarına dair ikinci atıf bir Doğu Anadolu şehri olan Erzurum'daki konsolosların 'menfur eylemlerini' tanımlayan 1853 yılına ait bir genelgede bulunur ve onların işten çıkarılıp yerlerine yenilerinin getirilmesini emreder. Bu genelge İran'da basılan Kur'an nüshalarının Osmanlı topraklarına girmesine izin verilmemesi gerektiğini ve Kürdistan, Irak ve Erzurum'a giden İranlıların 'yakından gözlenmesi gerektiğini'[55] beyan eder. Ancak İranlıların politik entrikalarından duyulan şüphe bir yana bırakılırsa, genelge İran'da basılan Kur'an nüshalarının neden Osmanlı topraklarında dolaşımına izin verilmemesi gerektiğine dair herhangi bir önemli gerekçe göstermez. Kitapların içeriğinden hiç bahsedilmemektedir ya da metinsel bir yozlaşma iması yoktur. Bu kitaplar ilk olarak Kur'an'ın ithal edilmiş nüshaları üzerindeki

in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter Propaganda', *Die Welt des Islams* 30, no. 1 (1990), ss. 45-62.

53 İmparatorluk sembollerinin Osmanlı tarafından kullanımı üzerine, bkz. Deringil, *Well Protected Domains*, I ve II. Bölümler.

54 BOA A. MKT. UM 113/99 (6/S/1269 - 19 Kasım 1852)

55 BOA A. AMD 42/61 (2/C/1269 - 13 Mart 1853).

yasak nedeniyle yasadışıdır ve ikinci olarak da hem Şii hem de Osmanlı Devletinin bir rakibi olan Kaçar Devletinin politik açıdan sakıncalı imparatorluk sembolleridir.[56]

Ancak İran basılı edisyonların tek kaynağı değildir. Rus İmparatorluğu, Britanya Hindistan'ı, Avrupa ve hatta yarı-özerk Osmanlı Mısır'ından da versiyonlar Osmanlı sınırlarında cirit atmaktadır. Devlet ve ulema bu versiyonları aynı derecede kabul edilemez saymış ve bunlara da sınırda ya da İmparatorluğun hangi bölgesinde bulunulursa el koyulması emri verilmiştir. Kitap akışına cevaben Osmanlı Devleti ve ulema kaligrafik Kur'an'ı Kutsal Kitabın tek meşru formu yaparak Kur'an'ın basılmış nüshaları üzerinde ambargo ilan etmiştir.

Kur'an'ın yabancı nüshaları üzerindeki yasağın uygulanması sınır ötesi seyyahlara muhtelif şekillerde çok zarar vermiştir. 1863'te resmi görevliler, mülkiyetinde Kur'an'ın otuz altı ve Kur'an'ın son yüzde otuzunun (*amme cüzü*) yüz yirmi nüshasını bulduklarında Emir Salih isimli Kırımlı bir mülteciyi gözaltına almıştır. Salih gümrük memurlarına Kırım'da bir miktar mülkü olduğunu, satmaya teşebbüs ettiğini ama yapamadığını anlatır. Ve mülkleriyle takas edilmek üzere ona Kur'an'ın otuz altı ve Kur'an'ın son yüzde otuzunun yüz yirmi nüshası verilmiştir.[57] Dolayısıyla Kırımlı seyyah servetini muhtemelen Osmanlı topraklarında satmaya niyetlendiği basılmış Kur'an metinleri formunda taşımaktadır. Emir Salih'in 'fakirleştirilmiş bir sınıftan geldiğini ve ... aynı zamanda oldukça yaşlı' olduğunu gören gümrük memurları mülteciyi çulsuz bırakmak konusunda tereddüttedirler. Hem yasayı uygulayabilecekleri hem de Emir Salih'in az miktarda mal varlığını koruyacak daha merhametli bir tedbir uygulama arayışı ile amirlerine başvururlar.[58] En sonunda otoriteler yasaya göre

---

56 Aynı yıllarda (1853-4) Protestan misyonerlerin Osmanlı İmparatorluğunda yaklaşık 20.000 Ermenice-Türkçe ve Kürtçe İncil dağıtmış olması bahsedilmeye değer bir olaydır. Zeynep Türkyılmaz, 'Anxieties of Conversion Missionaries, State and Heterodox Communities in the Late Ottoman Empire' (Yayımlanmamış doktora tezi, University of California, Los Angeles, 2009), ss. 228-9.

57 BOA İ.MVL 484/21939 (Arzuhal: 26/Ş/1279- 16 Şubat 1863) (Katalog: 19/Za/1279).

58 *A.g.e.*

kitaplara el koyulmasına, depoya kaldırılmasına ve korunmasına karar vermiştir, ama Emir Salih'in kayıplarının karşılanması gerektiğini kabul etmiş ve kitapları ve harcamaları için ona toptan bir ödeme yapmışlardır.[59] Kur'an basımı ambargosuyla ilgili bazı karmaşık insan hikâyelerini göstermesine ek olarak bu olay, başka bir açıdan bu siyasanın zor ve kimi zamanlar Osmanlı Devleti için de uygulanmasının külfetli olduğunu gösterir. Emir Salih vak'ası gibi vak'alarda Osmanlı memurları gerçekten de Kur'an'ın basılı nüshalarının dolaşımını engellemekte başarılı olmuştur. Ancak genel olarak bu dalgayı durduramamış ve İran ya da başka bir yerden gelen basılı eserlerin akışını kesmemiştir. 1861 Martında son derece sert sözcüklerle yazılmış bir genelge ile İran menşeili Kur'an nüshalarının durdurulması ve bunlara el koyulması ile ilgili emir tekrarlanır ve pekiştirilir. Gümrük memurlarına Kur'an'ın İran'dan gelen nüshalarına 'kesinlikle el koymaları' konusundaki kanunları uygulamaları emredilmiştir. Bu dökümanda metinlerin 'hata ve kusudan bağımsız olmadıkları ve ayrıca baskı hataları' yüzünden sakıncalı oldukları vurgulanarak tartışmayla ilgili yeni bir açı öne sürülmüştür.[60] Ancak bu kayıt, yetersizliklerin niteliğini detaylandırmaz ve dolayısıyla insanın, hata ve çarpıtma ithamlarını nasıl anlaması gerektiğini hesap etmesi zordur. Bir yandan elyazması *mushafların* pek çoğunda ve Kur'an'ın ilk baskılarının neredeyse hepsinde olan küçük hataların bu nüshalarda da olması ihtimali vardır. Öte yandan Osmanlı resmi makamları politik gayelerle Osmanlı vatandaşlarının satın almak istediği kitaplar üzerindeki yasağı meşrulaştırmak için hataların önemini abartmış olabilirler. Yabancı ülkelerde basılmış Kur'an nüshalarının mükemmel bir biçimde kusursuz da olsalar yasadışı olacaklarını akılda tutmak önemlidir.

Ekim 1861'de Osmanlı resmi makamları hükümetin çeşitli birimlerine ve özellikle de vilayetlerdeki gümrük memurlarına yabancı ülkelerde basılmış Kur'an nüshalarının satılması ve alınmasını yasaklayan kanunu uygulamak konusunda daha u-

59 *A.g.e.*

60 BOA A. MKT. UM 463/115 (13/N/1277- 25 Mart 1861)

yanık ve dikkatli olmaları için yine bir bilgi notu yollamıştır.[61] Bu telaşlı endişe resmi makamların, basılı nüshaların okullarda ve Doğu vilayeti Sivas'ta çocukların elinde bulunabildiğini fark ettiklerinde yoğunlaşır.[62] Metnin tahrif edildiği konusu bir kez daha başka bir kılıkta yeniden gündeme gelir. Sadrazam makamına gönderilen bir mesajda Kur'an nüshalarının dolaşımına izin verilemeyeceğini, çünkü baskı sürecinde metne itibarlı bir şekilde muamele edilmediği söylenmektedir.[63] Bu dökümanın, yayıncıların yeterince dikkatli olmadığı için mi hata yaptıklarını, yoksa Kur'an'a muamelenin ritüel saflığının standartlarının mı görmezden gelindiğini belirtip belirtmediği açık değildir.

Ancak İstanbul'daki resmi makamlar bu yasanın uygulamasından memnun değildir ve emre ağırkanlı bir şekilde karşılık veren ve yasaların uygulanmasında hatalar yapan gümrük memurlarının faaliyetleriyle ilgili bir araştırma başlatmakla tehdit eder.[64] Gümrük memurlarının muhtemelen kitap tacirlerinden rüşvet ya da başka türlü avantalar almak gibi yasadışı aktivitelerinden şüphelenmiş olmaları muhtemeldir. Yine de Osmanlı gümrük memurları ve polisi geniş bir coğrafi alanda Kur'an'ın basılı nüshalarına el koymuştur. İran'a sınırı olan Anadolu'nun doğu bölgesine ek olarak raporlar başka pek çok yer de dahil olmak üzere Bağdat ve Basra (Irak), Beyrut (Lübnan), İstanbul ve Samsun (Türkiye), Varna ve Rusçuk (Bulgaristan), Girit ve Selanik'teki (Yunanistan) el koymalardan bahseder. El koyulmuş binlerce kitap Maarif Nezareti kütüphanesine koyulmak üzere İstanbul'a gönderilmiş ve aynı zamanda değerlendirilmek üzere Şeyhülislamın –Osmanlı Devletinde İslami düzenin başı– ofisine verilmiştir. Yasadışı olmaları nedeniyle bu kitaplar satılamamış ya da elde çıka-

61 BOA A. MKT. UM 509/80 (11/R/1278-16 Ekim 1861) (Katalog 18/R olarak yanlış etikenlendirilmiştir); ayrıca örn. BOA A.MKT.UM 509/90 (19/R/1278-24 Ekim 1861); BOA A.MTK.UM 513/50 (19/R/1278 -24 Ekim 1861).

62 BOA A. MKT. UM 515/47 (19/R/1278-24 Ekim 1861) (Katalog: 8/Cal/1278).

63 BOA A. MKT. UM 513/84 (22/Ral/1278-27 Eylül 1861)

64 BOA A.MKT.UM 515/47 (25/R/1278-30 Ekim 1861) (Katalog: 8/Cal/1278).

rılamamış bunun yerine büyük bir depoda yirmi yıl süresince toz toplamıştır.

Kur'an'ın Karaborsa Nüshaları

Bütün çabalara rağmen İran, Hindistan, Rusya ve diğer yerlerden gelen Kur'an nüshaları İstanbul ve Anadolu'da kendilerine giderek büyüyen bir alıcı pazarı buldu. Elyazması nüshalara göre daha ucuz bir alternatif oluşturuyorlardı ve ucuz versiyonlar için talep güçlüydü. Bu fenomen şehirde gizlice Kur'an nüshaları basan ve satan İstanbul'daki girişimcilerin dikkatinden kaçmadı. Kur'an basımı Osmanlı başkentinde bir karaborsa iş girişimi haline geldi ve bu İslami matbaa kapitalizminde çok ilginç bir vak'ayı ortaya koymaktadır.

1856'da Hafız Ahmed isimli bir Osmanlı Müslümanı İstanbul'un Kocamustafapaşa mahallesinde gizlice Kur'an basmaya teşebbüs etti. Polis onu ve iş arkadaşlarını gözaltına aldı ve sorguladı, bunun üzerine onlar da suçlarını itiraf ettiler.[65] Faaliyet ve bağlantılarına dair bir araştırmadan sonra kefaletle serbest bırakıldılar.[66] Hafız Ahmed'in baskı dalaveresinin elebaşı ve Taki Efendi denilen bir İranlı ile ilişkisi olduğu bulundu.[67] 'Hafız' titri Ahmed'in bütün Kur'an'ı ezbere bildiğine işaret ediyor olabilir ve muhtemelen profesyonel olarak metnin ezberleticisi olarak da çalışmıştır. Bu örnek çok şey anlatmaktadır, çünkü yasadışı baskı faaliyetlerinin büyük çoğunluğunda ulema üyeleri ve medrese öğrencileri işe dahil olmuştur; bu uzmanlıklarına gerek duyulduğunu ve liderlerinin muhalefetine rağmen ulemanın belli bir kesiminin metnin basımını desteklediğini ortaya koyar. Onların dahli yasallaşmasından önce ulemanın Kur'an basımına yönelik tavrının çok daha karmaşık bir resim çizdiğini teşhir eder. Aktif bir şekilde basımına karşı çıkan şeyhülislam makamı ile büyük ihtimalle kitabın kendilerine ait bir nüshasına sahip olmayı ve bunların satın alınabilir olmasını isteyen medrese öğrencileri arasında bir bölünme vardır.

---

65 BOA A.MKT.NZD 180/35 (22/B/1272 - 29 Mart 1856).

66 BOA A.MKT.NZD 184/61 (2/N/1272 - 7 Mayıs 1856).

67 BOA A.MKT. NZD 185/11 (8/N/1272 - 13 Mayıs 1856).

Osmanlı ortaklarıyla birlikte çalışan İranlı kitapçılar karaborsa ticarete egemen olan İstanbul'daki Kaçar Konsolosluğu ile iletişim kurdular. İstanbul'daki diplomatik dokunulmazlıktan yararlanan İranlılar çok daha az riskle karşı karşıya kalıyor ve Sahaflar Şirketi adıyla bilinen bir organizasyon aracılığıyla bu ticaretteki pozisyonlarını koruyabiliyorlardı.[68] *Mushaflara* ek olarak şirket hadis ve Kur'an şerhleri üzerine önemli eserleri de içeren bir dizi yasaklanmamış kitap da bastı. Karaborsa matbaacılar ve kaçakçılar sık sık Osmanlı otoriteleri ile karşı karşıya kalıyorlardı ama bu vak'aların çoğunda kitaplarına el koyulmasının dışında çok az bir ceza alıyorlar ve bazı durumlarda el koyulmuş kitapları kurtarmayı başarıyorlardı. İstanbul'un muhtelif bölgelerinde Kur'an'ın illegal olarak basılmış nüshalarının ortaya çıkması defaatle ulemayı rahatsız ediyordu. Bu baskılardan koparılmış sayfalar başkent çevresindeki manavlarda görülünce ve söylentilere göre manavlar bunları meyve ve sebzeleri sarmak için kullandığında ulema otoritelere bu el altından yapılan matbuat faaliyetini engellemek için daha katı önlemlerin alınmasını talep ederek şikayette bulundu.[69]

En nihayetinde Kur'an'ın basılı nüshaları üstündeki Osmanlı ambargosu dikkat çeken bir fiyaskoydu. İstanbul'un yasağın uygulanması için yaptığı sürekli tekrarların ve el koyma raporlarının sıklığının tasdik ettiği üzere devlet arşivleri basılı edisyonların dolaşımda olmaya devam ettiğine işaret eder. Hâlâ süren kaçakçılık ve yasadışı basımlar Kur'an'ın düşük maliyetli nüshalarına olan talep ile arz arasındaki bir dengesizliğe işaret eder. Devletin çabalarına rağmen yasadışı ticaret serpilmiştir ve Osmanlı tebaası nereden geldiklerine bakmadan basılmış edisyonlar satın almıştır. Ayrıca bu tip kitapları satın alan ya da üreten ulemanın bazı üyeleri de dahil olmak üzere Osmanlı Müslümanlarının kendilerini geleneksel kitap üreticilerini desteklemek ve korumak zorunda hissetmemesi

---

68 Ahmet İhsan Tokgöz, *Matbuat Hatıralarım*, ed. Alpay Kabacalı (İstanbul, İletişim Yayıncılık, 1993), s. 105.

69 Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir*, ed. Cavid Baysun, 2. baskı. (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986), IV, s. 128.

dikkate değerdir. Elyazması metinler pahalıdır ve bazı durumlarda da basılı versiyonlarına göre daha kalitesizdir. Pek çoğu kaligraflar değil, fakir insanların kullanımı için çok sayıda kitap üretmiş kopyacılar tarafından yazılmıştır.[70] Göründüğü kadarıyla medrese öğrencileri ve finansal kaynağı olmayan diğerleri için basılmış nüshalar geleneksel olarak kopyalanmış kitaplara göre hoş karşılanan bir alternatif olmuştur.

70 M. Uğur Derman, 'Hattat', *TDVİA*, cilt XVI, s. 497.

2

KUR'AN'IN OSMANLI EDİSYONLARI (1870-1890)

Fakat hâlâ ziyadesiyle harika olan sihirbaz kendini ne insan ne de canavar olan kudretli bir şeye büründürdü, ancak öncülük edecek beyin hangisininkiydi, zift gibi siyah bir maddeyle karışmış, işe koştuğu parmakları öylesine hızlı ve maharetli, ki saatte yirmi bin Kur'an nüshası yazmakta hiçbir sorun yaşamayacaktı; ve bunlar öylesine seçkin bir doğruluktaydı ki, hepsinin içerisinde birinden diğerine bir fırça darbesinin esintisi kadar farklılık bulunamazdı. Bu yaratık fevkalade güçlüydü, bu sayede bir nefeste en kudretli imparatorlukları yükseltti ya da çökertti; ama güçleri kötülük ve iyilik için aynı ölçüde kullanılıyordu.

Edgar Allen Poe, *Şehrazat'ın Bin İkinci Masalı* (1850)

1871'de Osmanlı Devleti yabancı Kur'an nüshaları üzerine koyduğu ambargonun başarız olduğunu resmen kabul etti. Basılı edisyonlara karşı başarısız olan ambargo, bazı entelektüelleri ve devlet adamlarını, metni İstanbul'da devlet denetiminde basma fikrini düşünmeye yöneltti. Metni basmayarak Osmanlı Devleti kârlı bir kitap ticaretini yabancılara ve kaçakçılara kaptırıyordu ve dahası içeriğin kalitesini kontrol edemeyeceği bir durumda kalıyordu. Basma fikrinin destekçileri devletin düşük maliyetli, yüksek kaliteli nüshalar temin etmesi halinde arzın karşılanabileceğini ve yasadışı nüshaların çekiciliğini kaybedeceğini düşünüyorlardı. Yine de bunu gerçekleştirmek üzere hükümetin proje için ulemanın onayını kazanması gerekecekti. Babıâli (Osmanlı İmparatorluğu hükümeti) on dokuzuncu yüzyılın ortalarında birkaç kere ulemadan Kur'an bası-

mı için izin vermesini rica etmiş, ancak olumsuz yanıt almıştı.[1] Buna cevaben destekçiler Osmanlı toplumunu Kur'an nüshalarını basmanın Osmanlı İmparatorluğunda İslamın diriliği için zarar getirecek değil yararlanılabilecek elzem bir teknolojik ilerleme olduğuna ikna edecek bir kampanya başlattılar.

Londra Edisyonu

Kur'an'ı Osmanlı İmparatorluğunda basmaktan aciz Osmanlı devlet adamları ve Mısırlı prens Mustafa Fazıl Paşa (1829-75) Londra'da basılmış nüshaları ithal etme ihtimalini araştırdı. Mehmed Ali Paşanın torunu ve Mısır hıdivi İsmail Paşanın kardeşi olan Mustafa Fazıl, İslamın istişare prensibine dayalı bir temsili hükümet şekli olarak hayal edilen İslami anayasacılığın tesis edilmesi için çağrı yapan bir entelektüel grup olan Genç Osmanlılar'ın lideri ve baş hamisiydi.[2] Mustafa Fazıl 1866'da Paris'teki bir görevi esnasında Sultan Abdülaziz'e (hük. 1861-76) saltanatını eleştiren ve Osmanlı İmparatorluğunun mevcut durumundan yakınan bir açık mektup yazdı. Buna ek olarak –*Hürriyet* gibi– Avrupa'daki sürgün Osmanlıların çıkardığı muhalefet gazetelerinin basımını finanse ederek ve onların geçim masraflarına kaynak saylayarak yurtdışındaki muhalefeti düzenledi. Mustafa Fazıl'ın desteklediği Genç Osmanlılar'dan biri, vatan ve hürriyet gibi kavramları geç Osmanlı siyasi söylemine zerk etmesiyle bilinen meşhur gazeteci, şair ve oyun yazarı Namık Kemal'di (1840-88) (Bkz. Şekil 2). Kemal buna ek olarak medeniyetle ilgili tartışmalarda ve bunun Osmanlı toplumu için ne anlama gelmesi gerektiği konusunda merkezi bir rol oynamıştı.[3]

1860'ların sonlarında Kemal, Mustafa Fazıl'a Londra'da Kur'an'ın litografik edisyonunu basma ve bunu Osmanlı İm-

---

1 Cevdet, *Tezakir*, IV, s. 128.

2 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernisation of Turkish Political Ideas* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 1962; yeni baskısı. Syracuse, NJ, Syracuse University Press, 2000)

3 A. Kevin Reinhart, 'Civilization and its Discussants', Dennis Washburn ve A. Kevin Reinhart (içinde), ed., *Converting Cultures: Religion, Ideology, and Transformations of Modernity* (Leiden, Brill, 2007), ss. 267-89.

paratorluğuna ithal etme fikrini sundu. Edisyon, Osmanlı döneminde en ünlü ve en çok yeniden üretilen *mushaflardan* biri olan ünlü Osmanlı hattat Hafız Osman'ın (1642-98) elyazmasını baz alacaktı. Bu proje yasadışı olarak ithal edilen nüsha problemini çözmeyi ve Osmanlı tebaasına düşük maliyetli, güvenilir bir nüsha temin etmeyi amaçlıyordu. Üstelik eleştirmenlerin de işaret ettiği gibi, bu projenin mümessilleri düzenlemeden azımsanamayacak bir kâr elde etmeyi umuyordu.

Prens, Kemal'in önerisini kabul etti ve rica üzerine büyük, şahsi kütüphanesinden Kur'an'ın Hafız Osman tarafından yazılmış nadir bir nüshasını temin etti.[4] İngiltere'de Kemal'e hukuk dersleri veren Aristidis Fanton isimli bir girişimci Kur'an'ın Londra'da basılması planına içtenlikle dahil olmuştu. Fanton, kitapların üretilmesi ve ardından Osmanlı İmparatorluğuna ithal edilmesiyle ilgili finansal ve hukuki detaylara çözüm üretti. Kemal siyasi bir sürgün olduğundan oraya gidemediği için İstanbul'daki tüm detaylara özen göstererek onun ortağı ve temsilcisi olarak hareket etti. Bilfiil İstanbul'a seyahat eden, projenin teklifini prense sunan ve ondan Hafız Osman'ın *mushafını* alan Fanton'du. Fanton oradayken yüksek kademedeki Osmanlı memurlarından bir hedef kitle kazanmak ve her türlü iş fırsatını araştırmak üzere Kemal ile olan ilişkisini ustalıkla kullandı. Kur'an basımı girişimini kazanmayı güvenceye almasının yanı sıra, Osmanlı Maarif Nezareti için haritalar basmak üzere ayrıcalıklı bir sözleşme elde etmeye çalışıp, Türkçe ve Arapça elyazmalarının fotolitografik baskılarını yapmak üzere bir yayınevi kurmaya teşebbüs ederken Bağdat'tan İstanbul'a gidecek demiryolu inşası için verilen bir teklife dahil oldu.[5] Bu daha geniş çaplı projeleri arayıp bulmanın yanı sıra, Fanton şarap, altın saat, tüfek ve müzik aletleri ithal edip sattı.[6] Osmanlı İmparatorluğuna Kur'an nüshalarını ithal etmek ve bunları sata-

4 Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları arasında* (İstanbul, Maarif Basımevi, 1944), I, ss. 539-40.

5 BOA HR.TO 456/32 (7 Agustos 1872): Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları arasında* (İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1949), II, s.35.

6 Kuntay, *Namık Kemal,* II, ss. 35-7.

bilmek için ayrıcalıklı bir sözleşme elde etmenin Fanton için ilk olarak ve her şeyden evvel mükemmel bir iş fırsatı olduğu açıktır.

Fanton İstanbul'da siyasetle ilgilenir ve müzakerelerde bulunurken Kemal'in işi Londra'daki basım sürecini denetlemek, Fanton'un diğer iş meselelerine yardım etmek ve ailesine göz kulak olmaktır. Kemal'e yazdığı mektuplar Fanton'un bu projeyi sonuçlandırma konusunda daha kararlı ortak olduğunu göstermekte ve onun bütün bu girişimin arkasındaki itici güç olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Fanton, Kemal'i envaiçeşit ortak projelerindeki ticaret ilişkilerinin detaylarını ve Kemal'in ailesiyle ilgili haberleri verdiği düzenli bir mektup yağmuruna tutmuştu. Buna karşın Kemal projeyle daha az ilgileniyor ve düzenli haber vermiyordu. Fanton'u umutsuzluğa düşürecek bir biçimde Kemal basım projesini denetlemekte ihmalkâr davranıyordu ve bir kereden fazla olmak üzere Londra'daki görevlerini bırakıp şehrin hazlarıyla kendisini şımartmasıyla tanındığı Paris'e vakit geçirmeye gitmişti.[7] Örneğin projenin kritik bir noktasında Kemal, Paris'e seyahat etmiş ve Fanton'a göre bütün planı tehlikeye atmıştı.[8] Arapça alfabe ve İslami metinlere aşina olan iyi eğitim almış bir Osmanlı beyefendisi olarak Kemal, Kur'an'ın üretilme sürecini denetlemekten ve İngiliz baskı ustasının doğru edisyonu üretmesini temin etmekten sorumluydu. Fanton, bütün bu iş girişiminin çıkacak işin kalitesine bağlı olduğuna işaret ederek, Kemal'e görevlerini yerine getirmek üzere Londra'ya gitmesi için yalvardı.[9] Dahası ortaklıklarına ve Kemal'in İstanbul'daki itibarına zarar verdiği için onu alkol alımını durdurmaya ikna etmeye çalıştı.[10] Bu son kısım özellikle önemliydi, çünkü Fanton, Kemal'in takdimi sayesinde Osmanlı toplumunun en üst kademelerine erişim sağladığı için Kemal'in bu projeye en önemli katkısı ismi ve isminin açabileceği kapılardı.

7 A. Fanton'dan Namık Kemal'e Mektup (5 Nisan 1870) Kuntay, *Namık Kemal, II,* (içinde), ss. 2-3.

8 Fanton'dan Kemal'e mektup (tarihsiz) Kuntay, *Namık Kemal, II,* (içinde), s. 47.

9 Kuntay, *Namık Kemal, II*, s. 47.

10 *A.g.e.* II, s. 49.

Kemal ile bazen çetrefilli olan ortaklığına rağmen, Fanton Kur'an'ın kendi yapacakları basılı edisyonunun başarı şansı ile ilgili fevkalade iyimserliğini korudu. Kemal'e hükümetin büyük miktarda alım yapacağını ve Mustafa Fazıl'ın 50.000 ile 100.000 arasında nüsha basılmasını istediğini söyledi.[11] Kitapları basmak üzere sözleşmeyi ve ithal etmek için izni aldığında Kemal'e 'geleceğimizi garantiye aldık' diye güvence verdi.[12] Sözleşme Fanton'a, daha sonra Maarif Nezaretinin İmparatorluktaki okullara gönderebileceği Kur'an'ın basılı nüshalarını ithal etmesi için özel bir fırsat tanıyordu (Bkz. Şekil 5, öğrenciler ellerinde Kur'an nüshaları tutuyorlar).

Her ne kadar Kemal'in zaman zaman katkıları sorgulanabilir de olsa projenin gerçekleşmesini sağlamak için yararlı olduğu kanıtlanmış girişimlerde de bulunmuştu. Fanton için Osmanlı toplumunun elitinin kapılarını açmasının yanı sıra çeşitli kesimlerden gelen muhalefete hazırcevap kalemiyle karşı gelerek baskı projesinin yararına kamuoyunu etkileme kampanyasını üstlendi. Kur'an'ın basılmasına karşı olanlar için nüshaları İngiltere'de basma ve İstanbul'a getirme olasılığı, eğer daha kötü değilse, tıpkı İran ya da Rusya'dan gelen karaborsa versiyonların işportacılığı kadar sakıncalıydı. Bir politik aktivist ve gazeteci olan Ali Suavi (1839-78) Londra'daki basım projesine karşıydı. Kemal gibi, Suavi de rejimi yurtdışından eleştirmek için hararetli basım faaliyetleriyle meşgul olduğu Avrupa'ya kaçmıştı. Kemal'in aksine, Suavi'nin elit bir geçmişi yoktu ve mizacı entelektüelden ziyade devrimciydi. Medrese sisteminde eğitim görmüştü ve diğer Genç Osmanlılar'a göre dini olarak daha tutucu bir bakış açısı vardı ve sık sık festen ziyade sarık takıyordu. Kur'an basma projesi esnasında Suavi, Genç Osmanlılar'la safları bozdu ve önce Paris'te ve ardından Lyon'da olmak üzere Fransa'da ikamet etti. Lyon'da kurulmuş Türk dilindeki gazetesi *Ulum*'da, Kemal'in baskı projesini ihbar etti ve baskı için kullanılan mürekkebin domuz yağı (*hınzır yağı*) içerdiğini ve dolayısıyla abdest açısından pis olduğunu iddia etti.[13] Bu projenin litografi sürecinde domuz

---

[11] *A.g.e.*, II, ss. 23-8.

[12] Fanton'dan Kemal'e Mektup (20 Haziran 1870) *A.g.e.*, II (içinde), s. 32.

[13] Ali Suavi, 'İstanbul'da Mektup', *Ulum*, 15 Şaban 128/9 Kasım 1870, ss. 82-3.

yağı kullanımı son derece ihtimal dışı görünmektedir. Litograflar genellikle mürekkepleri keten tohumu yağı gibi bitkisel bazlı yağlarla karıştırırlar ya da hayvan yağı kullanılmışsa bu tipik olarak koyun yağıdır, domuz yağı değil.[14] Suavi'nin yalnızca Kemal'in projesini kötülemek, kopyacılar ve hattatların çıkarlarını korumak istemiş olması muhtemeldir.

1871'de Londra edisyonu basılmış ve İstanbul'a ithal edilmişti. Kitabın satılmaya başlanmasından sonra Kemal bir gazeteye Kur'an basımına karşı duran anonim argümanlara karşı Kutsal Kitabın basılmasını savunan bir makale yazdı. Kemal ve bu yazar arasındaki yazışmalar Osmanlı topraklarında basılı edisyonun gerekliliği üzerine tartışmanın mahiyetini ortaya koyar. Anonim yazı yayıncıların hattatların nafakasına göz dikmiş, açgözlü vurguncular olduğunu iddia eder. Kur'an'ın basılmasının hattatları dımdızlak bırakacağını ve bunun yağmacı kapitalizmin iğrenç bir vak'asını temsil ettiğini iddia eder.[15] Dahası Kur'an'ın ticarileştirilmesi, Fanton ve Kemal'in kitabın satışını teşvik etmek için uyguladıkları pazarlama stratejileri ve reklamlar ahlak dışı ve tamamıyla yakışıksız olduğu için yazarı derinden üzmüştür: Yazarın görüşüne göre aynı zamanda Kitabın ritüel saflığıyla ilgili yaptıkları reklam aracılığıyla İngiltere'den gelen Kur'an'ın basılı versiyonunun hoş karşılanmasını sağlayarak halkı kandırmaya teşebbüs etmektedirler.[16]

Ritüel saflık konusu Kur'an basımına karşı argümanlarda belirli bir şekilde yer almaktadır. Suavi mürekkebin saf olmadığını ve domuz yağı ile karıştırıldığını iddia ederken, anonim yazar kokusu yüzünden uygunsuz olduğunu ima ederek Kemal'in edisyonunu zeytinyağı kullanmakla suçlamıştır.[17] Buna ek olarak söz konusu yazı, nüshaların Londra'dan İstanbul'a seyahat edebilmek için geçmesi gereken necis yöreleri vurgular. Her şeyden önemlisi, yazar kitapların 'Türkistan'da satıl-

---

14 Ruth Anne Godollei'ye bu konudaki bilgisini benimle paylaştığı için teşekkür etmek isterim.

15 Namık Kemal, 'Kemal'ın Müdafaası'i *Mecmua-i Ebuzziya 3*, no. 25 (1300/1882).

16 *A.g.e.*,s.771.

17 *A.g.e.*, s. 773.

mak için Frengistan'da basılması' gerçeğini eleştirmektedir, bu Müslüman olmayanlar tarafından, Müslüman olmayan bir ülkede Osmanlı tebaasının tüketimi için basılması demektir.[18] Ardından yazar, parasal kazanç için 'Saklı Levha'nın yüce parşömeni olan İyi Muhafaza Edilmiş Kitabı iskele antrepoları ve gümrük ofislerine sürüklemenin' yakışık alıp almadığını sorgular.[19] Yazara göre fiziksel konumun ve finansal motivasyonun halis olmaması arasındaki açık bağlantı bu teşebbüsü şüpheli hale getirmiştir.

Yazar aynı zamanda türlü türlü halis olmayan yerde bulunması ihtimali yüzünden Kur'an'ın bu kadar çok nüshasının erişilebilir olmasının gerçekten arzu edilebilir olup olmadığını sorgular. Yazar bu endişeye onu Avrupa'daki durumun yönlendirdiğini not eder, o kadar çok İncil üretilmiştir ki, fahişelik ve kumarın olduğu oteller bile İncil doludur.[20] Bu görüşe göre, çok sayıda nüshanın olması halis olmama riskini artıran, istenmeyen bir her yerde varoluşu ima eder. Yazar böylece sürecin üretim (mürekkep), basıldığı yer (Londra), basma nedeni (parasal) ve Kur'an nüshalarının bekleyeceği ya da geçeceği (ambarlar, gemiler, oteller) ritüel olarak temiz olmayan fiziksel yerler açısından saf olmadığını kabul etmiştir.

Kaligrafik Kur'an on dokuzuncu yüzyılda ulemanın gücünün azalması, devletin merkezileştirilmesi ve Avrupa kültür ve teknolojisinin akın etmesi de dahil olmak üzere Osmanlı Müslümanlarının yüz yüze kaldığı kapsamlı ve çoğunlukla yıkıcı değişikliklerin odak noktası haline gelmiştir. Modernleşme projesinin çeşitli veçhelerine karşı gelen kimileri için, ki Kur'an basımı bunun bir parçasıdır, Kur'an elyazmaları İslamın ve geleneksel Osmanlı kültürünün korunması ile eşanlamlı hale gelmiştir.

Buna karşılık olarak Kemal, Kutsal Kitap'ın basılmasını ve Osmanlı Müslümanlarının hayatlarını iyileştirecek teknolojide bir ilerleme olarak –tıpkı tramvay ve fotoğraf gibi– genel anlamda matbaayı savunmuştur.[21] Kur'an'ın elyazması

---

18 *A.g.e.*,s. 771.

19 *A.g.e.*, s. 772.

20 *A.g.e.*, s. s. 775.

21 Osmanlı İmparatorluğunda ulemanın modernleşmesinin eleştirisi için,

nüshalarının okul çağındaki çocuklar için pahalı eşyalar olduğundan söz eder ve din adamlarının bunların daha düşük maliyetli olmasını sağlayacak bir teknolojiyi engelleyecek olmasına şaşırmaktadır.[22] Dahası Kemal, İstanbul'daki basılı nüshaların bir realite olduğuna işaret eder: 'On beş senedir Avrupa'nın her bir köşesinden ve özellikle de İran'dan Kur'an nüshaları İstanbul'a gelmekte ve kalmaktadır.'[23] Baskı yapmayı reddetmenin mevcut realiteyi görmezden gelmek ve kaçınılmaz teknolojik ilerlemeyi reddetmek olduğunu ileri sürer. Aldatıcı reklam vasıtasıyla talep yaratmaya teşebbüs etmek suçlamasınaysa yayıncıların böyle bir şeyi yapmaya ihtiyaçları olmadığını, çünkü pazarda Kur'an'ın ucuz nüshaları için 'ulemanın en âlimlerinden hamallara kadar' muhtelif sınıflardan büyük bir talep olduğunu söyleyerek yanıt verir.[24] Ona göre hiçbir zaman doğrudan erişimleri olmamış hattatlar bile Hafız Osman'ın elyazmasını taklit etmek için bu versiyonu satın almaktadır.[25]

Kur'an basımının kâr etme girişiminden başka bir şey olmadığı suçlamasına istinaden Kemal, Kur'an nüshalama ticaretinin geleneksel hattatlar için de benzer bir iş teşebbüsü olduğuna işaret eder. Alaycı bir üslupla ' Hattatlar Kur'an'ı parasız, sevabına mı yazıyorlar?' diye sorar.[26] Bu sorunun cevabı Kemal'in sözcükleriyle kâtipler 'zavallı' çiftçilerden bir kerede yalnızca tek bir sayfa almalarına izin verecek bir fiyat istedikleri ve babaları çocukları için bir sonraki sayfayı almak üzere öğün atlamaya zorladığı için vurgulu bir 'hayırdır.'[27] Kemal, onların yaptıklarının da diğerleri gibi bir ticari teşebbüs olduğu dikkate alındığında, hattatların kendi ticaretlerinin bir şekilde çok kutsal ve modernleşme tarafından tehdit edilen diğer mesleklerden farklı olduğu iddiasıyla teknik ve sosyal ilerle-

---

bkz. Rudolf Peters, 'Religious Attitudes toward Modernization in the Ottoman Empire: A Nineteenth Century Pious Text on Steamships, Factories and the Telegraph', *Die Welt des Islams 26*, no. 1 (1986), ss. 76-105.

22 Namık Kemal, 'Kemal'in Müdafaası', s. 770.

23 *A.g.e.*

24 *A.g.e.*, s. 771.

25 *A.g.e.*, s. 775

26 *A.g.e.*, s. 771.

27 *A.g.e.*, s.s. 779-80.

meyi engellemelerine izin verilmemesi gerektiğini savunur. Ne de olsa, buharlı vapurlar getirildiğinde kimse sandal kürekçileri adına protesto etmedi, diye ekler.[28] Kemal'e göre Kur'an'ın basılması modernleşmenin kritik bir parçasıdır ve geleneksel kitap üretim usüllerinin korunması gerektiği argümanının ancak Osmanlı Devletinin buharlı gemileri, demiryolları ve elektriği kabul etmemesi iddiaları kadar ağırlığı olmalıdır.

Koruma ve nakliye koşullarının pis olduğuyla ilgili suçlamalar içinse Kemal eleştirenlere bütün bu iddiaların temelsiz olduğu ve projenin metnin fiziksel kutsallığını sağlama almak için her tedbiri aldığı konusunda garanti verir. Litograflar kokusuz, bitki bazlı mürekkep kullanmıştır ve ciltler ulemanın onayladığı yerlerde mühürlenmiş, su geçirmez sandıklardadır.[29] Kemal elyazması nüshaların İstanbul'a genellikle at ve katırlar üzerinde 'muhtelif' tarikata mensup kaçakçılar eliyle getirildiğinden bahsederek onu eleştirenlere bu versiyonlara daha saygılı bir üslupla muamele edildiğini kanıtlamaları konusunda meydan okur. Her halükârda Kemal tüm bu eleştirilerin zaten temelsiz olduğunu, çünkü bir Kur'an nüshasını bir kişinin evi ya da antrepo gibi din-dışı ve pis şeylerin bulunduğu bir mekânda tutmaya karşı bir yasak olmadığını vazeder ve 'evlerimizde Kur'an (nüshası) olması gerekmez mi ve kutsal Kitabın bir nüshasına sahip omak için Kutsal Taht'a mı tırmanmalıyız?'[30] diye sorar.

İslami otoritenin kimin elinde olduğu sorusu bu tartışmada önemli bir rol oynar. Projeyi eleştirenler kendilerini, vurguncuların yırtıcılığı ve Kur'an *mushafının* kutsallığını kötüye kullanmalarına karşı gelip Osmanlı Müslümanlarının çıkarlarını koruduklarını söyleyerek takdim ederler. Üretimden nakliyeye ve motivasyona projenin bütün yönleriyle ilgili şüphelerini ifade etmiş ve bu metotları İslami kitap üretim geleneklerine karşı olarak isimlendirmişlerdir. Buna ek olarak projenin kutsal yasayı ihlal ettiğini ve bir inançsızlık anı teşkil ettiğini iddia edecek kadar ileri gitmişlerdir.[31] Kemal bu akıl yürütme

---

28 *A.g.e.*, s. 770.
29 *A.g.e.*, s. 772-3.
30 *A.g.e.*, s.773.
31 *A.g.e.*, s. 778.

biçimini ve onun bir İslam otoritesiymişçesine savunduğu iddiasını tamamıyla temelsiz bulmuştur. İlk olarak bu projenin düşük fiyatlı, yanlışsız ve güzel yazılmış bir Kur'an'ı halk için erişilebilir kılacağını düşünmektedir. Daha çok Osmanlı Müslümanı, metnin ortalama elyazması *mushafın* kalitesini kat kat aşacak kalitede bir nüshasına sahip olabilecektir. Maddi durumu çok da iyi olmayanlar okunaksız ve güvenilmez pahalı bir nüshayı satın almaktansa, Osmanlı hattatlarının en büyüklerinden biri olan Hafız Osman'ın yazısıyla kaleme alınmış güzel bir nüshayı temin edebileceklerdi.[32] Kemal'in düşüncesine göre, bu sebeple proje İslamın amme yararına hareket etme ahlaki buyruğuyla mükemmel olarak uymaktadır. İddiasına göre bu amaca karşı gelmek, İslamın eşitlikçi değerler sistemine karşı gelmektir ve hattat sınıfının kişisel çıkarlarının korunmasından başka bir şeyi teşkil etmemektedir.

İslami meşruiyete istinaden Kemal, Osmanlı halifesinin, şeyhülislam da dahil olmak üzere bakanlarının projeyi onayladıklarını ve şeriatla uyum içinde ve Müslüman dünyasının kendi iyiliği için olduğunu kabul ettiklerine işaret etmiştir. Osmanlı Devletinin desteğiyle Kemal, bu eleştirmenlerin projenin İslami meşruiyetini sorgulamaya nasıl cüret ettiklerini sorgulamıştır. 'Halifenin iradesine meydan okuyarak Muhammed'in dininin, savunucusu İslam dünyasının halifesinin bütün resmi görevlilerini yanlış inançla suçluyorsunuz'[33] diye akıl yürütmüştür.

Bir yabancıya – bu vak'ada Aristidis Fanton'a– özel bir ürünü ithal etme imtiyazı verilmesinin uzun bir tarihi vardır ve kitap söz konusu olduğunda geç on altıncı yüzyılın İslami olmayan, Arapça alfabeyle yazılmış basılı eserlerin ithali ile aynı modeli takip etmiştir. Tarihçi ve devlet adamı Ahmet Cevdet Paşa, Babıâli'nin Kur'an basmayı uzun yıllar istediğini ama bu girişimi devam ettirebilmek için ulemanın onayını güvenceye alamadığını bildirir.[34] Londra edisyonuyla ilgili olarak Cevdet 'Babıâli'nin ithal edilmesi ve satılması için izin verdiğini ama bu baskıların düzgün bir şekilde yayımlanmadığını' ya-

[32] *A.g.e.*, s. 780.
[33] *A.g.e.*, ss. 778-9.
[34] Cevdet, *Tezakir*, IV, s.128.

zar.[35] Cevdet bu nüshaların bu yetersizliklerinin mahiyetini açıklamaz; ama metin, hataları ve düzeltmeleri listeleyen bir tabloya atıfta bulunarak, âlimlerden oluşan bir heyetin Hafız Osman'ın tercümesindeki hatalarını bulduğu bir açıklamayı içerir.

> Ünlü hattat Hafız Osman'ın 1094/1682'de yazdığı Kur'an-ı Kerim nüshaları fotoğrafla (fotolitografi) çoğaltılmış, yeniden üretilmiş ve tarafımızdan baştan sona yüksek sesle okunmuştur. Hazırladığımız tabloda düzenlediğimiz bazı aksan ve ünlü harflerin kısa yazılması hataları dışında hiçbir sözcükte bir hata içermedikleri onaylanmıştır.[36]

Cevdet'in bahsettiği yetersizliklerin bunlar olup olmadığı açık değildir. Ancak bu kitapların problematik mahiyetinin onların Avrupalı, Müslüman olmayan menşeinden kaynaklandığını tahmin edebiliriz.[37]

Ayrıca fiyat konusunun da bir faktör olabileceğini göz önünde bulundurmak önemlidir. Fanton ve Kemal'in Kur'an'ın basılmış nüshaları üzerinde bir tekelleri vardır: karaborsa dışında çok az rekabetle yüz yüzedirler ve bu nedenle kitapları daha ucuza satmaları için herhangi bir neden yoktur. Daha önce de bahsedildiği gibi, bu tekelci girişim kâr etmek, hatta en azından Fanton'un ilgilendiği kadarıyla bir servet edinmek için başlamıştır. İkinci derecede kanıtlar ayrıca bu edisyonun da pahalı olabileceğine işaret eder. Karaborsa yayıncılık ve kaçakçılık büyümeye devam etmiştir ki bu yasadışı nüshaların

---

35 *A.g.e.* Ayrıca, bkz. Ahmet Hamdi Tampınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006), s. 319.

36 *Mushaf-ı Şerif*, MS Hacı Mahmud Efendi 6, Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul, son sayfa, Malissa Taylor'da referans gösterilmiştir, 'The Anxiety of Sanctity: Censorship and Sacred Texts', Seyfi Kenan (içinde), ed., *Osmanlı ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim (18. Yüzyıl Sonuna Kadar) / Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction (Until the end of 18th Century)* (İstanbul, İSAM Yayınları, 2010), ss. 536-7. Çeviren Malissa Taylor.

37 Bu durumda bir karışıklık yaratacak biçimde Victor Chauvin İstanbul ve Londra'yı basım yapılan yerler olarak listeler. Göründüğü kadarıyla ilkiyle ilgili olarak hata yapmaktadır. Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, publies dans l'Europe Chretienne de 1810 a 1885* (Liege, H. Vaillant-Carmanne, 1907), X, ss. 30-31.

önemli ölçüde daha ucuz olduklarını ima etmektedir. Bu edisyonun fark edilen çeşitli problemleri – yabancılar tarafından basılması, üreticilerinin finansal ihtirası ve masrafı– devletin basım sürecini doğrudan kontrol etmesi gerektiği algısını güçlendirmektedir.

Kur'an'ın İlk İstanbul Edisyonu

2 Mayıs 1873'te Osmanlı Devleti Kur'an'ı kendisi basmak üzere tarihi bir karar aldı ve bunu görkemli bir şekilde yaptı. Sadrazam makamı, on dokuzuncu yüzyılın standartlarına göre büyük bir baskı sayısı ve muhtemelen Osmanlı basım tarihinin en büyük sayısı olan 500.000 nüshayı basmak üzere iddialı niyetini bildirdi.[38] Bu imparatorlukta eşi benzeri görülmemiş sayıda Kur'an nüshasının olmasını sağlayacak çok büyük bir taahhüttü; okullar, camiler ve diğer amaçları da karşılayacak yeterlilikteydi. Bu projeyi düzenleyen döküman 'elyazması Kur'an nüshaları az bulunur hale gelmiş', bu durum Osmanlı Müslümanları için zorluk çıkarmaya başlamış ve Kur'an sahibi olmak isteyenler 'mecburen' yasal olmayan yayıncılar ve ambargoyu çeşitli hilelerle aşan kaçakçılar tarafından satılan 'kusurlu edisyonlara' başvurmuştur diye belirtir.[39]

Projeye önderlik etmek için seçilen kişi, projeyi başarıyla tamamıma erdirmek için hem ulemadan referans almış hem de siyasi feraseti olan meşhur araştırmacı Ahmet Cevdet'tir. 1873'ün ortalarında Kur'an basımı ve dağıtımının kurumsal olarak idare edildiği merkez olan Maarif Nezareti'ne transfer edilmiştir. Cevdet'in başarılı bir biçimde ulemanın çıkarlarını idare etmesi ve onların baskı sürecinin ritüel saflığı ve doğruluğuyla ilgili şüphelerine değinmesi gerekmiştir.[40] Ulemanın özellikle de metne uygulanan ağır baskıyla ilgili kaygıları vardır ve makinada bulunan fırçalar (hayvan kılları, derileri) ve mürekkepte (domuz yağı, zeytin yağı) temiz/halis olmayan materyallerin olması ihtimalinden korkmuşlardır.[41] Bu endişeleri

---

38 BOA A. MKT.MHM 453760 (4/RA/1290 - 2 Mayıs 1873).

39 *A.g.e.*

40 Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, I, s. 76.

41 Albin, 'Printing of the Qur'an'; Kuntay, *Namık Kemal*, II, s. 773.

yansıtan Kur'an'ın basılmasını tavsiye eden arşiv dökümanları sürekli olarak süreç boyunca metne saygı göstermek ve korumak için gereken bakımdan söz eder. Sadaret, nezaretlerin temsilcilerinin en el değmemiş ve uygun koşullardan emin olunması için projeyi denetlemelerini şart koşmuştur. Dahası baskı sürecinde 'tek bir sayfanın bile boşa gitmemesi ya da imha edilmemesi'[42] belirtilmiştir. Bunu takip eden on yıllarda yazılmış dökümanlar matbaada çalışanların önceden 'gusül abdesti almadan' çalışamayacaklarında ısrar etmiş, bazıları Hıristiyan ve diğer gayrımüslimlerin Kur'an basım projelerinde çalışamayacaklarını hatta matbaaya bile giremeyeceklerini şart koşmuştur.[43]

Cevdet, tarihinin bir noktasında İslami âlimlerin kitapları ciltleme sürecinin Kur'an'a yönelik bir saygısızlık olup olmadıklarını tartıştıklarını anlatır. Bazı âlimlerin bu süreci ciltçinin sayfalara metal bir araç ile vurma ve ahşap baskı makinalarına sayfaları çakma sürecini sakıncalı bulduğunu iddia eder. Bu eylemler, diye açıklar Cevdet, yazılmış Kur'an ile etkileşime girildiğinde gereken saygı gösterme ve iffetli olma koşulları ile tutarsız görülmüştür. Yine de ciltleme metnin dağılmasını ve zarar görmesini engelleyerek sayfaları koruduğu ve bu sayede çoğunluğun iyiliğine hizmet ettiği için caiz hale gelmiştir. Cevdet böylesi bir durumun 'meseleler neye niyet edildiklerine göre yargılanır' (*al-umur bi-maqasidiha*) diyen İslami bir yasal prensibi somutlaştırmaktadır; o kadar ki ciltleme ile karşılaştırıldığında baskı süreci metin üzerinde o kadar da sert değildir ve nüsha sayısını çoğaltmanın güzelliği sürecin mekanik şiddetindeki kötülükten ağır basmaktadır, diye akıl yürütür.[44]

Osmanlı hükümeti devam etmeye ve Kur'an'ı basmaya bir kere karar verdiğinde baskı metodunu seçmesi gerekmişti. On yıllar boyunca Osmanlı matbaaları, Mısır ve Rusya'daki matbaalar her bir harfi gösteren küçük metal ya da ahşap blokların tek tek elle düzenlenmesini gerektiren portatif tip baskıyla Kur'an tefsirleri ve diğer İslami eserleri basmışlardı (Bkz. Şe-

42 BOA A.MKT.MHM 453/60.
43 Birinci, 'Osman Bey', ss. 33 ve 37.
44 Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, I, p. 76.

kil 4, metal baskı bloku). Bu süreç emek yoğun bir süreçti, pahalıydı ve ilk aşamalarında zarif Arapça alfabelerin basılmasında zorluklarla karşılaşılmıştı. Ancak teknolojik ilerlemeler alternatif bir metot sunuyordu.

1860'larda fotolitografinin gelişmesi metin ve imajların yeniden üretimi için pahalı olmayan yeni bir metot sağlıyordu. Devlet yetkililerinin 'yüksek-kaliteli, yanlışsız' *mushaf* üretmek ve bunu kritik bir biçimde etkin bir maliyetle yapmak gibi bir kaygısı olduğu için fotolitografik baskıyı kullanmayı seçtiler. Arşiv kanıtları, devletin önceden bir metot seçmeden karar aldığını gösterir.[45] Litografik baskıda yağ, özel kireçtaşı blokları üstüne çekilir. Mürekkep yağın uygulandığı imaja yapışır, ardından bir cendere kullanılarak kâğıda basılabilir. Litografinin en temel formu taş üzerindeki bir ayna imajın (bir başka deyişle ters halinin) bir baskısını imal eder. Bu doğrudan taş üzerinde, tersinden çalışacak bir sanatçı ya da kâtip gerektirir ve metinlerin yeniden üretimini zor ve elverişsiz hale getirir. Ancak fotolitografide, matbaacılar fotografik imajın taşa uygulanabildiği herhangi bir metin ya da imajın yeniden üretimine olanak sağlayan bir yöntem geliştirmiştir, (Bkz. Şekil 3, Litografik taş). Avrupalılar bu teknolojiyi öncelikle imajları basmak için kullanırken, İslami yayıncılarsa en çok metinlerin yeniden üretimi için seferber etmiştir.[46] Kur'an basımı için bu, Kur'an'ın son derece saygıdeğer kaligrafik edisyonlarının hatasız ve masrafsız olarak yeniden üretilebileceği anlamına gelmiştir.

Bu yeni teknik ani değişimi önleyerek ve estetik duyarlılıkları koruyarak elyazmasından baskıya yumuşak bir geçişi olanaklı kılmıştır. Ayrıca teorik olarak harf-blokunda olduğu gibi dizgi gerektirmediği için hatalarla ilgili endişeleri de gidermiştir. Matbaacılar, Hafız Osman'ın yazdığı *mushafın* Londra edisyonu örneğinde olduğu gibi basitçe saygıdeğer bir hattat tarafından kopyalanan kıymetli bir elyazmasını seçebilir ve bunu basılmış bir kitaba dönüştürebilirlerdi. Pek çok edisyon-

---

45 Bkz. BOA A.MKT.MHM 453/60

46 İslam dünyasının litografiyi kullanımı üzerine daha çok bilgi için, bkz. Nile Green, 'Stones from Bavaria: Iranian Lithography in Its Global Contexts', *Iranian Studies* 43, no.3 (2010), ss. 305-31.

da renk kaybolmuş ama harflerin şekli ve sayfa düzeni aynı kalmıştır. Bu hususlarda fotolitografi aynı zamanda Osmanlı hükümetinin elyazması geleneğini yeni teknoloji ile birleştirmesini sağlamıştır.[47] Hükümet fotolitografide karar kılınca, on ikinci/on sekizinci yüzyılın ünlü Osmanlı hattatlarından Şekerzade Mehmet Efendinin (ö. 1752) çok beğenilmiş *mushafını* basmaya karar vermiştir.

İstanbul'daki ilk resmi (yani meşru) Osmanlı *mushafi* 1874 yılında Ramazan ayının sonuna doğru basılmıştır. Metnin basılmasıyla ilgili endişeleri yatıştırmak için Cevdet tarafından kaleme alınan bir beyan bu versiyonun sonuna eklenmiştir. Beyan kaligrafik metne saygı niteliğinde bir atıfta bulunur ve dahil edilmesi kaligrafi ve baskı gelenekleri arasındaki devamlılığa vurgu yapmıştır: 'Dört yüz yıl boyunca Kur'an nüshaları büyük ölçüde *nesih* hat üslubuyla elle yazılmıştır ve bu sanatta pek çok yetenekli usta emek vermiş ve göçüp gitmiştir.'[48] Beyan, Osmanlı İmparatorluğunun usta hattatları Şeyh Hamdullah (1429-1520), Hafız Osman (1642-98), Seyyid Abdullah Efendi (ö. 1731) ve hükümetin ilk fotolitografik edisyonunu basmak üzere metnini seçtiği Şekerzade Mehmed Efendiye bağlılığını bildirir (Bkz. Şekil 6, litografik bir Kur'an sayfası).

Beyan, 1729'da Müteferrika'ya matbaa açma izni veren Sultan III. Ahmed'in aynı zamanda Şekerzade'yi, Peygamber Muhammed'in mezarının yanıbaşındaki camide ünlü bir *mushafın* kopyasını yapmak üzere Medine'ye yolladığını nakleder. Şekerzade birkaç yıl Medine'de kalmış, bu Kur'an'ı 'harfi harfine' kopyalamış ve benzersiz güzellikte bir Kur'an olarak beğeni topladığı İstanbul'a bitmiş halini getirmiştir.[49] Bu tarihsel detayın eklenmesi son derece akıllıca bir biçimde Kur'an'ın 1874 İstanbul edisyonu ile Peygamberin şehri olan Medine'yi birbirine bağlamaya hizmet etmiştir. Beyan yalnızca sonuna gelindiğinde baskı ve fotolitografiden bahseder.

---

47 Albin, 'Printing of the Qur'an'; Ian Proudfoot, 'Mass Producing Houri's Moles', Peter G. Riddell ve Tony Street, (içinde) ed., *Islam: Essays on Scripture, Thought, and Society* (Leiden, Brill, 1997), ss. 161-86.

48 Cevdet, *Tezakir*, IV, s. 128.

49 *A.g.e.*

Projenin kabul edilmesini daha da desteklemek için beyanat hem ulemanın yüksek mevkideki üyelerinin hem de hattatların kitabın üretimine katıldıklarına işaret eder. Ancak birinci/yedinci yüzyıl Medine'si ile ilişkilendirilen otorite ve ağırbaşlılığa ve dört yüz yıllık Osmanlı kaligrafi geleneğine başvurduktan sonra oldukça şaşırtıcı bir bilgi verir. İncelemeden sonra on dokuzuncu yüzyıl âlimlerinin Şekerzade'nin kıymetli mushafında 'yanlışlar' gördüklerini ve bunları düzelttiklerini belirtir. Beyanın ilk kısımları metne bir güven inşa ederken son satırlar şüphe uyandırır.

> Bu olay üzerine metin İstanbul'daki baş hafıza okunmuş ve bunun üzerine bulunan hatalar hattatların şeyhi ve ulemanın başı İzzet Mustafa Efendi tarafından düzeltilmiş ve çağımızda ortaya çıkan fotolitografi sanatı aracılığıyla Kolağası Hafız Ali'nın uzmanlığında Askeri Litografik Baskı Matbaasında basılmıştır.[50]

Osmanlı *mushaflarının* en iyilerinden biri olması gibi bir prestiji olduğu dikkate alındığında âlimlerin Şekerzade'nin metnini sorgulamaya ihtiyaç duymaları ilginçtir. Ancak ulema projeyi onaylamak için koşul olarak bir teftiş heyetinde ısrarcı olmuş, bu sayede kendilerine süreçte denetleyici bir rol edinmiştirler. Londra'dan ithal edilen 1288/1871 edisyonunu inceleyen Malissa Taylor, on kişiden az olmayan İslam âlimlerinden oluşan bir redaksiyon heyetinin kitabın kalitesini garantilemek için imza attıklarını ama 1874 edisyonu gibi metinde hataların bulunduğundan bahsettiğini bulmuştur.[51] Basım karşıtı argümanlardan biri hataların ortaya çıkması korkusudur, ama Osmanlı Kur'an baskıları, baskı sürecinin bazen kaligrafi geleneğinin 'hatalarına' maruz kaldığını ya da en azından tarihin başka noktalarında doğru olarak algılananlar arasında çelişkiler olduğunu ortaya koyar.[52] Basım ve bunu çevreleyen denetleme ve düzeltme gibi çeşitli prosedürler, modern Avrupa'nın erken dönemlerinde de daha geniş bir tetkikin elyazması metinlerin çapraz olarak kontrolü ve bunun

---

50 *A.g.e.*, IV, ss. 128-9.

51 Taylor, 'the Anxiety of Sanctity', s. 536.

52 *A.g.e.* s. 537.

sonucu olarak baskılı versiyonların revizyonuna yol açtığı son derece benzer durumlar yaratmıştır.[53] Bu dinamik eleştirel edisyonların ve metin eleştirisi disiplininin gelişimine katkı sağlamıştır. Standart bir edisyon arayışında Kur'an'ın geç on dokuzuncu yüzyıl Osmanlı baskıları en prestijli *mushafların* bile incelenmesine yol açmıştır. Mısır devleti en çok kullanılan yeni bir edisyonun basımını organize ettiğinde bu hatasız ve standart edisyonu yerleşik kılma süreci yirminci yüzyılın başlarında da devam etmiştir.

Herkes için Bir Kur'an

Osmanlı Devleti elyazması nüshaların satın alınamayacak kadar pahalı hale geldiğini ve metni basmanın, bunları halkın daha çok mensubu için daha düşük maliyetli hale getireceği gerçeğinin altını çizdi. Baskı sayesinde 'en yoksul insan bile ihtiyaç duyduğu miktarda kendisi ya da çocukları için alabilecektir' diye Maarif Nezareti vurguladı.[54] Bu amaçla sultan iddia ettiği kadarıyla 'tek bir akçe bile kâr etmeden' nüshaları ekonomik bir fiyata satmaya karar verdi.[55] 1875'te nüshalar yirmi, standart cilt için ilave on ya da lüks cilt için ilave on beş kuruşa satılmaya başladı. Bunu belli bir perspektif'e koyduğumuzda ortalama vasıflı bir işçi İstanbul'da günde on altı buçuk kuruş kazanmaktadır, yani iki günün ücreti bir nüshaya yetecektir ve erken on dokuzuncu yüzyılda elyazması bir nüshayı satın almak için ihtiyaç duyulan dokuz günün ücretine göre önemli bir gelişmedir.[56]

Üretim ve verimlilik arttıkça fiyatlar daha da düşmüştür. 1882'den başlamak üzere Şekerzade'nin ciltli edisyonları yirmi kuruştan ve hattat Kadırgalı'nınki on kuruştan satılmıştır; 1891'le beraber bu fiyatlar sırasıyla on bir ve dokuz kuruşa düşmüştür. Onaylanmış devlet matbaasından gelen ciltli ol-

---

53 Elizabeth L. Eisenstein, *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, 2. baskı (Cambridge, Cambridge University Press, 2005), ss. 48-9.

54 BOA MF. MKT 23/77 (22/Za/1291- 31 Aralık 1874).

55 *A.g.e.*

56 Ücret rakamları 1870-79 dönemininindir ve Özmucur ve Pamuk, 'Real Wages',Tablo 1, s. 301'den alınmıştır.

mayan versiyonları (*ecza*) daha ucuza bile alınabilmektedir: 1882'de sırasıyla sekiz ve altı buçuk kuruş ve 1891'de yedi buçuk ve altı kuruşlardır. Baskı teknolojisi yoluyla seri üretim teknolojisi nüshaların daha ekonomik olmasını sağlamıştır ve düşen fiyatlar Osmanlı devlet söyleminin Kur'an basımının kâr amacı gütmeyen, kitabı satın alınabilir kılmak üzere tasarlanmış bir girişim olduğu vurgusuyla aynı doğrultudadır, bu gerekçe Osmanlı edisyonlarının pek çoğunun künyesine dahil edilmiştir.[57]

Erken dönem modern Avrupa'da yayıncılık kârlı bir iştir ve kâr, baskı faaliyetlerinin hızla genişlemesi ve çeşitlenmesini sağlamıştır.[58] En çok istenen temel dini metin İncil basılan ilk kitaptır ve baskılar Protestan risalelerinin ve İncil'in anadilde tercümelerinin tüm Avrupa'da hızla yayılmasını sağlamıştır. Başlangıçta yayıncılık özel girişimcilerin ve Protestan reformcuların elinde olduğu için orada da dini ayrımcılık, kâr peşinde koşma ve resmi kiliseye karşı akımlar baskı kültürünü kuşatmıştır. Bununla taban tabana zıt bir şekilde Osmanlı Devleti yayıncılık işini kontrol etmiş, matbaa kapitalizminin oluşumunu geciktirmiş ve esas itibariyle bu çabasında başarılı olmuştur. İncil'in aksine Kur'an diğer tip kitaplardan çok sonra basılmış ve basımı yalnızca devlet tarafından onaylanan matbaalarla sınırlanmıştır; dahası kabaca ilk yüz elli yıl boyunca Osmanlı matbaacılığı kârlı bir iş olmamıştır. Kur'an dahil olmak üzere, İslami eserleri basmanın ayrımcı bir dini grup ya da politik bir hareketle herhangi bir ortaklığı yoktur. Elbette erken dönem modern Avrupa ve Güney Asya'daki seleflerine benzer bir girişimci ruhu göstererek el altından Kur'an'ı basan, yurtdışından nüshalarını ithal eden Osmanlı tebaası vardır, ama bunu dini kuruma meydan okumak değil kâr etmek ve ucuz kitap üretmek için yapmışlardır. Hatta bu durumda bile Osmanlı Devleti kitap ticaretini yakından kontrol ederek, izinsiz İslami yayınlara engel olarak ve ulemanın katı nezaretinde yalnızca sınırlı baskıya izin vererek girişimci yayıncılığı alt etmek için elinden geleni yapmıştır.

---

57 Mesela bkz., *Mushaf-ı Şerif*'in künyesinde (İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1301/1884).

58 Anderson, *Imagined Communities*, ss. 43-4.

Bu örüntü Osmanlı Devletinin Kur'an basımını devletin idare ettiği bir girişim kılmaya karar vermesinden sonra bile basım hakkını saraya bağlı yayıncılara vermesiyle devam etmiştir. Hükümet ilk basım faaliyetini İbrahim Müteferrika tarafından kurulan İmparatorluktaki en eski Müslüman basımevinin modernize edilmiş ardılı olan Matbaa-ı Amire'ye verir. Ancak Sultan II. Abdülhamid'in (hük. 1876-1908) yükselişiyle Matbaa-ı Osmaniye –II. Abdülhamid'in yakın bir arkadaşı olan Osman Zeki Bey tarafından işletilen basımevi– gıpta ile bakılan Kur'an basma sözleşmelerini peyder pey devralır. 1880'de yirmi yıl boyunca birkaç meşhur hattatın kaleme aldığı mushafları basma imtiyazını edinir. Bu kitaplar gümrükten geçmelerine izin verecek ve yurtdışına ithal edilmelerini sağlayacak biçimde Maarif Nezareti tarafından onaylanmış ve mühürlenmiştir.[59] Bu noktadan itibaren Osman Beyin sözleşmesi çok defa yenilenmiş ve diğer yayınevlerinin itirazlarına rağmen yayınevi II. Abdülhamid'in 1908-9'da düşüşüne kadar Kur'an basımının yasal tekelini elinde tutmuştur.

Osmanlı İmparatorluğunda Avrupa'nın saldırıları ve milliyetçi ayrılıkçı hareketlerle yüz yüze kalan paranoyası ile ünlü sultan, İstanbul'da kendi himayesindeki birinci yayınevi olacak yerin başına yakın bir müttefikini getirerek baskı süreci üzerinde daha da büyük bir kontrol kazanmıştır. Osman Bey, Sarayla yakın bağları olan ve önceki sultanlara da yüksek kalitede Kur'an nüshaları üreten saygın bir hattat ailesinden gelmektedir.[60] Saray ortamında büyüyen Osman Bey aile geleneğini devam ettirmiş ve bir hattat olarak yetiştirilmiştir. Saltanatı boyunca II. Abdülhamid'in yakın çevresinde kalmış ve yayınevinin devlet himayesinde olmasından faydalanmıştır. Tekelin son derece kârlı olduğu ortadadır ve Osman Bey yayıncılık işinden, bir kısmını üzerinde Avrupa tarzı bir malikâne inşa ettiği İstanbul'un kuzey sınırlarında geniş parselde bir arsa almak için kullandığı oldukça büyük bir servet biriktirmiştir.

---

59 Birinci, *Osman Bey*, ss. 26-7.

60 Nedret Kuran Burçoğlu, 'Matbaacı Osman Bey: Saray'dan ilk Defa Kur'an-ı Kerim Basma İznini Alan Hattat', *Tarih ve Toplum* 209 (2001), ss. 33-4.

Taksim'in kuzeyindeki bu İstanbul bölgesi –Osmanbey– hâlâ onun adını taşımaktadır.[61]

Diğer yayıncılar tek bir yayınevinin ve sultanla yakından ilişkisi olan birinin Kur'an basmak için özel hakkı olması gerçeğine içerlemişlerdir. Çok sayıda yayıncının basım için izin alamaması için hiçbir neden yoktur. Aslında bu alanda rekabet kitapların fiyatını daha da çok düşürecek ve bu sayede II. Abdülhamid'in Osmanlı hükümetinin belirttiği 'bunları hem zengin hem de fakirlerin temin edebileceği kadar çok çoğaltmak' hedefine ulaşması için yardımcı olacaktır.[62] Ancak Şeyhülislam makamının yaygın baskıya izin vermenin İran, Rusya, Hindistan ve Avrupa'dan gelen basılı versiyonlarda görüldüğü gibi kalite kontrol sorunlarına yol açacağından endişe etmiş olması muhtemeldir. Kısaca, çok sayıda yayıncının pazara girmesi halinde basım sürecinin denetlenmesi daha zor hale gelecektir. Kanıtlar Osmanlı Devletinin tek bir yayınevi üzerinde sıkı bir kontrolü ve muhtemelen yayıncılık işinde en kazançlısı olan bu iş koluna diğerlerinin katılımını engellemeyi tercih ettiğini göstermektedir.

Bu iş kolunun kapsamına alınmayan İstanbul'daki Osmanlı ve İranlı yayıncılar illegal olarak nüshalar basmaya devam etmiştir.[63] Dahası yasadışı baskı operasyonları ve bakkal dükkanlarında boşa çıkmış Kur'an sayfalarının (iddiaya göre meyve ve sebzeleri sarmak için kullanılmaktadır) görüldüğüne ilişkin raporlar, Osmanlı Devletinin yasal ama sınırlı baskıya izin vermeye başlamasından çok sonra meydana çıkmıştır.[64] İstanbul'daki İranlılar ilk İstanbul edisyonlarından bir on yıl sonra hâlâ karaborsa nüshalarını basıyorlardı ve Osmanlı memurları tarafından eziyete uğradıklarında her ne kadar başarısız da olsa baskı faaliyetlerini engelledikleri için şikayet etmek üzere hükümete resmi başvuruda bulunacak kadar ileri gittiler.[65] Bu süreçte yasadışı Kur'an basımının ve ithalinin boyutları, sürmekte olan kârlılığı, böyle kitaplara olan talebi

61 *A.g.m.*, s. 40
62 *A.g.m.*, s.40.
63 Tokgöz, *Matbuat Hatıralarım*, s. 105.
64 BOA MF. MKT 27/208 (28/Ra/1292- 4 Mayıs 1875).
65 BOA MF. MKT 60/12 (03/Ra/1296- 24 Şubat 1879).

yansıtacak ve metin üzerinde münhasır kontrolü sürdürmenin zorluğunun altını çizecek şekilde şaşırtıcı ölçüde çeşitli ve yaygındır.

Kur'an'ın bu onaylanmamış baskılarına rağmen Osman Beyin yayınevi, Kur'an yayıncılığının büyük bir bölümünü yürütmüş, eğitim sistemi ve Abdülhamid'in çeşitli propaganda eylemlerinde kullanılmak üzere Maarif Nezareti yeni nüshalar için çok sayıda sipariş almıştır. Mesela 1882'de hükümet Osman Beyin yayınevine 500.000 nüsha için bir sipariş verir.[66] Eğer bu hedefe gerçekten ulaşılsaydı, yalnızca Osmanlı Devleti 1874 ve 1883 arasında İstanbul'daki bir milyondan fazla nüshanın basılmasını finanse etmiş olacaktı. Bununla kıyaslandığında Rus İmparatorluğunda Müslüman yayıncılığının merkezinde –Kazan– 1852 ve 1859 yılları arasında 82.300 *mushaf* basmıştır. Kazan'da aynı dönemde 169.900 kısmi versiyon da (*Haftyak*) basılmıştır.[67] 1896 ile beraber Osman Beyin yayınevi Kur'an'ın 2.5 milyon nüshasını basmıştır.[68] Diğer basımevlerinden gelen rakamlar güvenilmez de olsa bu dönemde Osmanlı Kur'an basımı, Müslüman Kutsal Kitabının dünyanın şimdiye kadar gördüğü neredeyse kesin olarak en devasa yayıncılık faaliyetidir.

Emri Neşretmek: Eğitim ve İslami Birlik

Matbaanın gelişinden de önce Osmanlı Devleti çoğunlukla yalnız başkentte değil bütün imparatorlukta camiler için Kur'an nüshaları temin etme sorumluluğunu üstüne almıştır. Kur'an nüshalarının tedarik edilmesi sultana Mekke'deki Kabe'nin örtüsünü sağlama, anıtsal bir mimari yapı inşa etme ya da kamu çalışmaları yapma onuruna benzer bir cömertlik tesis ediyordu. Osmanlı Devleti ve bir dereceye kadar tebaası Kur'an nüshalarının camilere tedarik edilmesini devletin ya da çoğunlukla devletle yakın ilişkileri olan zengin hamilerin sorumluluğu olarak düşünüyordu. Osmanlı arşivlerinde eyalet camileri ve

---

66 BOA İ.DH 68339 (22/Ca/1299- 11 Nisan 1882).

67 Mahmut Gündüz, 'Matbaa Tarihçesi ve İlk Kur'an-ı Kerim Basımları', *Vakıf Dergisi* 12 (1978), s. 348.

68 Birinci, 'Osman Bey', s. 39.

uzak okullardan Kur'an nüshaları ya da varolan nüshaların tamirini talep eden çok sayıda başvuru bulunur ve devlet çoğunlukla bu başvuruları yerine getirmekle yükümlüdür.[69]

Kur'an basımının gelişi ve gelişimiyle birlikte devletin mushaf dağıtımı katlanarak çoğalmıştır. Daha önceden belli bir senede camilere birkaç düzine elyazması nüsha verirken on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinde tüm imparatorluktaki okullara on binlerce basılmış nüsha temin etmeye, kendi sınırları ötesine ve dahası dünya üzerindeki Müslümanlara yollamaya başlamıştır. İki önemli faktör bu trendi etkilemiştir: hızla büyüyen Osmanlı okul sistemi ve II. Abdülhamid'in İslami Birlik (ya da 'panislamizm') seferberliği.

Eğitim

Namık Kemal'in Kur'an basmak üzere ana argümanlarından biri, öğrencilerin elyazması nüshalara insafsızca yüksek fiyatlar ödemek zorunda olmasıdır. İsabetli bir biçimde öğrencilerin basılı nüshalardan faydalanacak önemli tüketiciler olacağını düşünmüştür. Modernleşen devlet ve onun büyüyen bürokrasisi, devlet hizmetinde çalışacak okur-yazar memurlar temin etmek için daha geniş bir eğitim sistemi gerektirmektedir. Bu da Kur'an da dahil basılı kitaplar için hatırı sayılır ölçüde talep yaratan yeni okulların açılmasına neden olmuştur. II. Abdülhamid'in idaresinde devlet okulları öğrencilerine ahlaki değerleri ve sultana sadakati, Tanzimat dönemine (1839-76) göre çok daha büyük bir ölçüde aşılamaya başlamıştır. Bu vurgunun nedeni toplumun büyük çoğunluğunun İmparatorluğun sosyal dokusunu tehdit ettiğine inandıkları bir ahlaki kriz sezinlemeleridir; eğitim, özellikle de dini eğitim devletin bu uzakta görünen tehdidi sağaltmak için kullanmaya teşebbüs edeceği bir araçtır.[70]

Okullar sürecin en başından itibaren basma girişiminden haberdardır ve hükümete nüshalar tedarik etmesi için dilekçe

---

[69] BOA İ.DH 308/19645 (5/R/1271- 26 Aralık 1854); A.MKT.NZD 124/95 (7/R/1271- 28 ARALIK 1854); BOA İ.MVL 525 23572 (16/Ş/1281 - 14 Ocak 1865).

[70] Fortna, *Imperial Classroom*, ss. 202-3.

vermiştir. Örneğin Kur'an'ın litografik edisyonlarının Londra'dan ithal edildiği ilk sene olan 1871'de, Girit'teki Osmanlı resmi görevlileri yoksul ilkokul öğrencileri için beş yüz nüsha talep etmiştir.[71] Karadağ'daki meslektaşları dini gerekliliğe vurgu yaptıkları son derece benzer bir dilekçe tebliğ etmişlerdir. Kitap eksikliği nedeniyle Podgorica ve İşboz şehirleri halkının 'dini vecibeleri ve sorumluluklarını yerine getirebilecek durumda olmadıklarını ve cahil duruma düştüklerini' yazmışlardır.[72] Bölge sakinlerinin yoksulluğunu belirterek devletten İslamın temel ilkelerini ve pratiklerini öğretecek Kur'an nüshaları ve ilmi eserler sağlamasını istemişlerdir.

Uzun yıllar boyunca ambargo uygulayan Maarif Nezareti çok geniş miktarda basılı Kur'an nüshası depolamıştır. Bu kitapların yıllarca raflarda çürüdüğünü gören Osmanlı yetkilileri, bunları eğitimde ve ahlaki değerleri canlandırma seferberliğinde değerlendirmek için bir yol bulmuştur. Kitaplar şeyhülislamın makamına kontrol edilmeleri için gönderilir. Her ne kadar büyük çoğunluğu genişlemekte olan eğitim sistemindeki öğrencilere gidecekse de geçerli addedilen nüshalar çocuklara, yoksullara ve hatta askerlere hibe edilir.[73] Bazı 'problemli' edisyonlar düzeltilip gönderilebilirken, diğerleri 'tamir edilemezdir.'[74]

İslami Birlik

Avrupa sömürgeciliğinin hızla genişlemesi ve on dokuzuncu yüzyıldaki siyasi etkisine cevaben II. Abdülhamid yalnız Müslüman dünyasında değil, tüm yerküredeki Müslümanları, Osmanlı İmparatorluğunun arkasında birleştirme seferberliğine girişmiştir; bu elde kalan yegane dişli Müslüman politikasıdır. Dünyanın en uzak köşelerindeki birbirinden farklı insanları alelade bir sempati düzeyinde bile olsa birleştirmek önemli ve zor bir görev olarak görülecektir. Yine de sömürgeleştirilmiş halkların pek çoğu, mesela Endonezya takımadasında Hol-

[71] BOA İ.MTZ.GR 13/427 (20/R/1288-9 Temmuz 1871).
[72] BOA İ.ŞD 34/1661 (26/S/1294 - 12 Mart 1877).
[73] BOA MF.MKT 299/55 (16/B/1313- 1 Ocak 1896).
[74] BOA MF.MKT 118/22 (29/L/1307- 17 Haziran 1890).

landa idaresindeki Açeliler ve Hindistan'da Britanya kolonyal idaresi altında olan Güney Asyalı Müslümanlar Osmanlı sultanının sembolik liderliğine coşkuyla karşılık vermişlerdir. Bu seferberliğin merkezinde Abdülhamid'in kendisine 'İki Kutsal Kentin Koruyucusu' unvanını vermesi ve 'tüm Müslümanların halifesi' olması iddiası vardır.[75] Osmanlı sultanları yüzyıllar boyunca halifelik unvanında hak iddia etmiştir, ama II. Abdülhamid baskı teknolojisini kullanarak, farklı kıtalar arasındaki seyahat ve iletişim koşullarının gelişmesinden faydalanarak bu unvanları Müslüman dünyasında eşi benzeri görülmemiş bir biçimde vurgulamış ve ilan etmiştir.

İslami Birlik seferberliğinin bir bileşeni olarak Osmanlı Devleti, basılmış Kur'an nüshalarını, Osmanlı halifesini Müslüman dünyasının sembolik lideri olarak duyurmak üzere kullanmıştır. Abdülhamid'in saltanatı süresince baskıların pek çoğu sultanın ismini hami ya da lider olarak hatırlatmış, Arapça olarak 'düşmanları mağlup olsun, kalbi kıvançla dolsun ve saltanatı gelişmeye devam etsin', kitap 'takdiri mükemmel ve gayreti isabetli, Sultan Gazi Abdülmecid'in oğlu Sultan Gazi Abdülhamid'in' emriyle basılmıştır diye yazmıştır.[76] 1884-5'te basılan bir başka edisyonun sonunda büyük, süslü 'Abdülhamid Han' başlığı altında ' Efendimiz Hazretleri' 'her zaman' Kur'an'ı ezberlemek isteyen Müslümanlara yardımcı olması için kitabı bir hediye olarak temin etmek üzere özel emirler yayımlamıştır' diye beyan eden tam bir sayfa vardır.[77] İstanbul'da basılan edisyonlar, sultanın adını hatırlatıp nüfuz alanının korunması için çağrı yaparak Osmanlı'nın küresel olarak Müslümanlığın lideri olma iddiasının simgesi olmuş ve çoğunlukla İmparatorluğun hem içinde hem de dışında farklı bölgelerdeki Müslümanların sadakatini kazanmak ve sürdürmek için hediye olarak verilmiştir. Devlet Kur'an hediye etme kampanyasını öncelikle İstanbul'a olan sadakatin sorgulandığı bölgelerdeki Osmanlı tebaasına yönlendirmiş, ama aynı zamanda dünyanın farklı bölgelerindeki Müslümanlara da nüshalar vermiştir.

---

[75] Bkz. Deringil, *The Well-Protected Domains*, ss. 46-67.

[76] *Mushaf-ı Şerif*, s. 614.

[77] *Amme Cüzü* (*Cüz* 30) (İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1302/1884-5), s. 41.

Osmanlı arşivleri devlet idaresinde Kur'an basımının evrimine göz atmamızı sağlayan Kur'an dağıtımı siyasaları üzerine bol miktarda döküman içerir. Küresel dağıtımın ilginç bir örneği Osmanlı'nın Avrupa kolonyal idaresinde yoğun bir Müslüman nüfusun yaşadığı Güneydoğu Asya'daki Müslümanlara önerilerinde görülür. Hariciye Nezaretinden bir arşiv dökümanı Osmanlı'nın bölgedeki tasarılarına göz atma şansı verir; 'Cava adasındaki Hollanda sömürgelerinde on sekiz, yirmi milyon kadar Müslüman olduğundan olumlu bir etki yaratmak amacıyla sultanın adıyla' yerel ileri gelenlere basılmış Kuran nüshaları verilecektir diye belirtir.[78] Sempatinin ötesinde Güneydoğu Asya kadar uzak bir bölgede sömürgeleştirilmiş Müslümanlarla iyi ilişkiler geliştirerek sultanın neyi kazanmayı umduğu açık değildir.

Herhangi bir resmi ittifaktan ziyade halife olarak kabul edilme ve Müslümanlar arasındaki dayanışmayı geliştirme isteği bu çabaları kamçılamış ve Hollanda'nın kolonyal idaresinin yarattığı koşullar bazı Cavalı ve Açelileri, Osmanlı sultan/halifesinin coşkulu hayranları yapmıştır. 1899'da Ahmed b. Salim adında bir Cavalı Müslüman, Babıâli'ye Osmanlıları çok taltif etmiş olması muhtemel Osmanlı arşivlerinde korunan, etkileyici, Arapça bir mektup yazmıştır. Hollanda kolonyal baskısından yakınmış ve Osmanlı İmparatorluğunu bölgedeki Müslümanlar için bir umut ışığı olarak tanımlamıştır. 'Kardeşlerimiz Türklerin bir elçisinin kalplerimize ilham vermek için bu topraklara gelmesini öyle çok istiyorum ki" diye yazmıştır.[79] Osmanlı kıyafetleri giymiş, Singapur ve Japonya'ya seyahat eden Güneydoğu Asyalı iki Müslümanın deneyimlerinden özellikle etkilenmiştir. Giyimleri nedeniyle, diye anlatır, büyük bir konukseverlik ve saygı ile selamlanmıştır, çünkü Japonlar Osmanlı Devletine saygı duymaktadır. Ahmed b. Salim'e göre bu hikâye, benzer bir nüfuzun Cava'da da hissedilmesi halinde Osmanlı halifesiyle böylesi bir ilişkinin güç durumdaki dindaşlarının koşullarını iyileştirebileceğine örnek teşkil etmektedir.

---

[78] BOA İ.HR 290.18200 (19/C/1300- 7 Mayıs 1881); BOA İ.HR 290/18200-2 (10/B/1300- 17 Mayıs 1883).

[79] BOA. MF.MKT 462.35 (19/R/1317- 26 Ağustos 1899).

Ahmed b. Salim Osmanlı'nın desteği için bu çağrıyla ilgili olarak küçük kasabasına basılmış Kur'an nüshaları göndermesini rica eder. Batavia'daki (günümüz Cakartası'nın Flemenkçe adı) Osmanlı konsolosunun birkaç yüz nüshayı hediye ettiğini duyduğunda Osmanlılara onun yaşadığı kasabaya bu kitaplardan hiçbirinin ulaşmadığını bildirir. Onun cümleleriyle, bu kitaplara 'yoksul öğrenciler çok ihtiyaç duymaktadır;' 'dualarım sultan, Efendimiz, Müminlerin Emiri içindir' der.[80] Yirmi nüsha bile dikkate değer bir fayda sağlamaya yetecektir diye ısrar eder. Osmanlılar, Hafız Osman ve Şekerzade'nin ünlü *mushaflarının* fotolitografik edisyonları olan dört yüz nüshayı göndererek cevap verir. Tezhip edilmiş yirmi beş nüsha (bkz. Şekil 7, tezhip edilmiş Kur'an sayfası örneği) yerel ileri gelenlere gönderilirken yoksul öğrenciler 375 nüsha almıştır. Buna ek olarak Babıâli, hayır işleri ve halife olarak tanıdığı Osmanlı sultanı lehine temayülü nedeniyle Ahmed b. Salim'e mükâfat vermeye karar vermiştir.[81] Cava tek ülke değildir. Osmanlılar aynı zamanda Sumatra'daki cemaatlere Kur'an nüshaları göndermiş ve Müslüman cemaatlere yardım eden yerel liderleri ödüllendirmiştir. Aynı bölgede Singapur'daki Müslüman ileri gelenler Osmanlı temsilcilerinden halifenin evinde basılmış Kur'an nüshaları için ricada bulunmuştur.[82]

Osmanlı'nın Güneydoğu Asya'daki Kur'an dağıtımının hacmi bu kadar etkileyici olmakla birlikte, anavatana yakın, sultanın çok daha fazla kitap hediye ettiği Arapça konuşan bölgelerde benzer çabalar sönük kalmıştır. İmparatorluk sınırları içindeki bölgelerde hükümet özellikle de devletle çok az bağı olan ve büyük ölçüde otonom Kürt ve Arap aşiretler olmak üzere farklı uyruklardan halklarının sadakatini güvence altına almaya çabalamıştır. Sultan/halifeye sadakati teşvik etme kampanyasında Osmanlı Devleti, aşiret liderleri ile ilişkileri sağlamlaştırmış, onlara cömert davranmış, İstanbul'da basılmış Kur'an'ın nüshaları ve başka hediyeler sunmuştur. Bu dağıtımlardan bazıları muazzamdır. Örneğin 1889'da hükümet Arap yarımadasının seyrek nüfuslu Necid bölgesine 8200

80 *A.g.e.*

81 *A.g.e.*

82 Tokgöz, *Matbuat Hatıralarım*, ss. 116-7.

nüsha Kur'an yollamış, iki bin Arapça gramer kitabı, küçük bir servet değerinde saatler, serpuşlar (küfiyyeler), kaftanlar kitap sandıklarına eşlik etmiştir.[83] Necid için gönderilen oldukça büyük sevkiyat Osmanlıların Kur'an basımı ve dağıtımı aktivitelerinin çarpıcı boyutunu ortaya çıkarır.[84] Sultandan gelen bu hediyelerin teslimini kutlamak için eyalet valileri, Osmanlı devlet görevlilerinin kasaba halkı ve yerel ileri gelenler üzerinde 'Padişahım çok yaşa' yazan bir reklam bandı sarılı Kur'an nüshalarını sundukları merasimler organize etmişlerdir. Ayrıca Namık Kemal'in oğlu, Kudüs mutasarrıfı olan Ali Ekrem Beyin 1907'de Birüssebi Bedevilerine ve Kudüs'teki şehirlilere (Bkz. Şekil 8) Kur'an nüshaları verdiğine ilişkin kayıt bulunmaktadır.[85]

Kur'an'ın bu edisyonları yerel ileri gelenlerin desteğini kazanmak ve dolayısıyla onları Osmanlı çıkarlarına sadık kılmak niyetiyle kullanılan tek hediye değildi. Ayrıca bu edisyonların sembolik bir boyutu vardı: Osmanlı modernitesini temsil ediyor, bununla ilgili bir algı yaratıyorlardı. İlk baskılar Sultan II. Abdülhamid'in ismini hatırlatmalarının yanı sıra Osmanlı Devletinin modernleşme değerlerini de yansıtıyordu. Örneğin kitapların künyeleri sultanın metni 'bilginin ve bilimin yayıldığı çağda' bastığını bildirdiğinde kitapları bir ilerleme ve aydınlanma bağlamına yerleştiriyordu.[86]

Osmanlı Devletine sadakat, modernleşme ve Kur'an'ın basılmış nüshalarının mevcudiyeti arasındaki bu ilişki, Osmanlıların 1871 ve 1872'de yeniden fethettiği Yemen vilayetinden gelen ilginç bir dökümanda belirir. Osmanlılar, vilayet içinde matbaaya spesifik olarak bir Osmanlılılık çağrışımı vererek

---

83 BOA İ.DH V.87416 dol. 121 (27/Ca/1306 - 29 Ocak 1889).

84 Osmanlı diplomatı Muhammed Başala Sudan'daki liderlere de benzer hediyelerin verilmesini tavsiye emiştir; bkz. Selim Deringil 'Legitimacy Structure in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909)', *International Journal of Middle East Studies* 23, no. 3 (1991), s. 353.

85 BOA BEO 3018/226298 (8/S/1325 - 23 Mart 1907); 'Arif al-Arif, *Tarikh Bi'r al-Sab ' wa qaba'iliha* (Kudüs, Matba 'at Bayt al-Maqdis, 1934), ss. 246-7; Davis Kushner, *To be Governor of Jerusalem* (İstanbul, Isis, 2005), SS. 97.8.

86 *Mushaf-ı Şerif*, s. 614.

matbaayı ve basılmış ders kitaplarını Yemen'e ilk defa 1870'lerin sonunda tanıtır.[87] 1890'da Muhammed Hilal Efendi isimli bir memur Babıâli'ye gönderdiği bir pusulada Yemen'de dolaşımda olan 'ilginç yayınlar' ve fitne havasına dikkat çeker. Yerel halkın desteğini kazanmak ve vilayette dolanan Zeydi Şii'nin anlaşmalarının yarattığı telaşı yatıştırmak için sultandan gelecek bir cömertlik gösterisine ihtiyaç olduğunu ileri sürer. Muhammed Hilal, 'yerel camilerdeki Kur'an nüshalarının hepsinin elyazmasıdır. Tek bir basılı nüsha yoktur' diye yazmıştır.[88] Ona göre bu önemlidir, çünkü 'yerel camiilerde ne kadar çok basılı Kur'an olursa o kadar çok Kur'an ezberi olacaktır.'[89] Muhammed Hilal'in zihninde basılı Kur'an nüshaları (modernite ve imparatorluk yatırımının sembolleri) ile Yemenli tebaanın Sünni gözetimin beyanı olarak merkezi otoriteye sadakatleri arasında net bir ilişki vardır. Elyazmaları gelenekselcilik ve Zeydi yerelliğini temsil ederken, basılı mushaflar Osmanlı modernitesini ve kozmopolit Sünniliği somutlaştırmaktadır. Bu örnek Osmanlı'nın daha da geniş kapsamlı olan ezidiler, Arap Alevileri ve Aleviler de dahil olmak üzere Sünni olmayan Osmanlı tebaasının dini inanışlarını 'düzeltme' ve okullar aracılığıyla Hanefi öğretisini aşılama kampanyasını yansıtır.[90]

Muhammed Hilal, İmparatorluk için yararlarının görüleceğini iddia ederek sultanın vilayete hediye olarak basılmış Kur'an nüshaları göndermesini tavsiye etmiştir. Bu 'olumlu bir izlenim' yaratacak ve ayrıca 'halkı Devlet-i Âliyye'yle daha iyi tanıştıracak' ve onların itaatini ve teslimiyetini artıracaktır diye iddia etmiştir.[91] Bu memur, devletin dini denetimini geliştirmek, sapkın (yani Zeydi) olarak gördüğü eğilimlerden Yemenlileri vazgeçirmek ve yönettiği vilayetin idaresini güçlendirmek için sultandan gelecek basılmış nüshaların tesirine büyük umutlar bağlamıştır. Bu hedeflerin başarıya ulaşmasının muhtemel olup olmadığı bir Osmanlı memurunun bu endişeleri kitaplarla ilişkilendirmesinden daha az ilginçtir. Bu

---

87 Messik, *The Calligraphic State*, ss. 115-17.

88 BOA İ.DH v.94394 dol. 122 (13/Ra/1308- 27 Ekim 1890).

89 *A.g.e.*

90 Deringil, *Well-Protected Domains*, ss. 69-84.

91 *A.g.e.*

Osmanlı memuru için basılmış *mushaf* Osmanlı sultanının otoritesi ve uzak vilayetlerdeki Sünni sadakatine giden yolun bir sembolüdür.

On dokuzuncu yüzyılda basılı Ku'an'a bağlanan siyasi sembolizm ile Abbasi İmparatorluğundaki kaligrafik Kur'an elyazmalarının dönüşümü paralellikler taşır. Yasser Tabbaa'nın araştırması, onun Sünni Yeniden Uyanışı dediği şey ile dört/onuncu yüzyıllarda başlayan Kur'an elyazmalarında köşeliden bitişik yazıya kayış arasındaki ilişkiyi gösterir. Abbasilerin Kur'an'ın yeniden düzeltilmesini temel alarak daha okunaklı bir Arap alfabesi geliştirmeleri, köşeli Küfi yazıyı kullanmaya devam eden İsmaili Fatımi devletine doğrudan bir cevap olarak tezahür etmiştir. Tabbaa'ya göre, bitişik yazı Abbasi versiyonlarını açıkça fark ettirmekte ve görsel olarak devletin kutsal metin üzerindeki kontrolünü ifade etmektedir.[92]

Osmanlı Yemen'inde ve diğer yerlerde basılmış Kur'an da benzer bir işleve hizmet etmiştir. Osmanlı tarafından kontrol edilen, dağıtılan ve net bir biçimde elyazması nüshalardan farklı olan basılmış Kur'an, Osmanlı sultanı ve onun kutsal metin üzerindeki kontrolünün mutlak sembolüdür. Osmanlı Devleti yoksul öğrencilere, ekonomik sıkıntı çeken camilere binlerce ücretsiz nüsha vermiş ve ek olarak Balkanlar, Arap yarımadası, Afganistan, Ümit Burnu, Cava ve Sumatra kadar uzak yerlerdeki Müslümanlara büyük miktarlarda dağıtmıştır.

Basılı Kur'an'ın İslami Birlik seferberliğinde bir imparatorluk sembolü olarak tanıtımının yapıldığı aynı dönem süresince Sultan Abdülhamid'in kitapları sansürü ve göz altında bulundurması yoğunlaşmış ve 1889'da politik ya da kültürel olarak huzur bozucu unsurlar barındırmadıklarından emin olmak üzere basılmalarından önce bütün kitapları inceleyecek bir komite kurulmuştur. Kitaplarla ilgili olarak yüksek duyarlılığı olan bir rejimin idaresinde Osmanlı memurları yabancı *mushafların* üzerinde ambargo uygulamaya devam etmiş, Viyana, Hindistan ve Rusya da dahil olmak üzere İmparatorluk dışındaki bir dizi farklı bölge menşeli nüshaya el koymuştur. İ-

92 Yasser Tabbaa, *The Transformation of Islamic Art during Sunni Revival* (Seattle, University of Washington Press, 2001), ss. 43-4.

ranlılar ve diğerleri kârı ele geçirmeye devam ettikçe, tek rakip ve en ucuz nüshaların tedarikçisi oldukları için İmparatorluk içindeki gayrıresmi yayıncılığa verilen dikkat aynı ölçüde sıkı olmaya devam etmiştir. İşlerine müdahaleler nedeniyle canı sıkılan Matbaa-i Osmaniye yalnız kendisine verilmiş Kur'an basma yetkisini savunmuş ve matbaacılık işindeki imtiyazlı pozisyonunu koruması için hükümete baskı yapmıştır.[93] Devlet tekelinin yarattığı rekabet eksikliği fiyatların olması gerekenden daha yüksek kalmasına neden olmuş ve illegal olarak basılan nüshalar için talebi sürdürmüştür.

Kur'an'ın basılması aynı zamanda modern Kur'an tercümelerinin ortaya çıkışında da önemli bir adımdır. Kur'an'ın fiziksel nüshalarının üretiminin kontrolünü kimin elinde tutacağı üzerine edilen kavga Kur'an'ın içeriğinin tercüme yoluyla nakledilmesiyle ilgili tartışmanın bir uvertürü görevi görmüştür. Devletin basılmış nüshaları kullanma biçimi hem bir eğitim aracı hem de devlet otoritesinin sembolü olan topluca üretilmiş bir dini metin için gereken altyapıyı kurmuştur. Basılı Kur'an'ın sultan-halifenin otoritesinin sembolü olarak yansıtılması, bir Türkçe tercümenin Türk milletinin bir sembolü olarak hizmet görebileceği fikrine örnek teşkil etmiştir. Hükümetin Kur'an'ın yurtdışında basılmış nüshalarına güvensizliği ve izinsiz basımlar, ulema tarafından desteklenen Osmanlı sultanının İmparatorluk sınırları içinde kutsal kitabın kontrolünde münhasır hak iddiasını gösterir. Basılı Kur'an'ın Osmanlı modernleşmenin sembolü haline gelmesi gibi sonraki reformcular da Osmanlı toplumunun tam bir modernite yolunda ilerlemek için Kur'an'ın tercümelerine ihtiyaç olduğunu ileri süreceklerdir.

93 BOA BEO 2637/197759 (5/C/1323 - 7 Ağustos 1905).

3

ANADİLDE TEFSİRLER VE YENİ ENTELEKTÜELLER

İslam literatüründe Türk dilini hor görme ve aşağılamakla ilgili uzun bir gelenek vardır, çünkü Arapça ve Farsça ile karşılaştırıldığında kaba saba ve ham addedilir. Bu tip bir düşünme biçimi Arapça ve Farsça konuşan yazarlar arasında özellikle yaygın olmakla beraber Türkçe konuşan pek çok yazar da benzer düşünceleri dile getirmiştir. Türkçeye olan saygının eksik olması on dokuzuncu yüzyıl öncesinin Türkçe sözlük ve gramer kitaplarının azlığından da bellidir. Yine de tarihin çeşitli noktalarında Türkçe konuşan Müslümanlar, aslında Arapça ve Farsçanın tahakkümünden, Türk dilinin ikincil mevkiinden duydukları rahatsızlıkları ifade etmiş ve bazıları Müslüman dini merasimleri ve entelektüel söyleminde de Arapçanın hegemonyasını protesto etmiştir. Anadolu'da Selçuklu idaresinin dağılmasını takiben yedinci/on üçüncü yüzyıllarda bazı Türkçe konuşan idareciler (*beyler*) Anadolu'daki küçük beyliklere hâkim olmuşlardır. Sonuç olarak İslami eserleri anlamak isteyen idareciler bunların Türkçeye tercümelerini sipariş ettiğinde ve ulema İslamı öğretmek ve Türkçe konuşan halklara şer'i hususları tatbik etmek üzere çalıştığında bu dönem Türkçe İslami literatürün onurlandırılması girişimine tanıklık etmiştir.

800/1300'lerin sonlarında Abdurrahman el-Aksarayi isminde çok tanınmayan bir yazar ulema içinde Türk diline olan yaygın saygısızlıktan şikâyet etmiş ve İslami literatürün halkın dilinde kaleme alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Anadolu'daki Müslümanların pek çoğunun Farsça ve Arapça yasal metinlerden rehberlik alamadığının farkına varan Aksarayi, yerel Müslümanlara İslami ibadetin temel unsurlarını öğre-

tebilecek bir kitap yazmıştır. Ancak Türkçe kullanması nedeniyle diğer âlimler bu kitabı okumaya gönülsüz olmuştur ve Aksarayi'ye göre, 'Bu kitaba herhangi bir ilgi göstermemeleri adaletsizliktir... İhtiyaç olduğunda insanların anlayabilmesi için dini kuralları başka bir dilde ifade etmek genel kuraldır ve yararı da aynıdır.'[1] Muhakemesini Kur'an'dan bir alıntıyla destekler, *Her şeyi onlar için aydınlığa kavuşturabilecek, kavminin diliyle söyleyecek olanın dışında hiçbir peygamber göndermedik* (K. 14:4) ve Peygamber Muhammed Anadolu'ya gelseydi Türkçe konuşurdu diye iddia eder. Dilin bir gaye olmaktan ziyade bir araç olarak önemine başvurarak ulemanın hedefinin halk için kullanışlı ve anlaşılır bilgiyi aktarmak olması gerektiğini savunur.[2]

Ancak 'halk' için anlaşılabilir yazmakla ilgili açıklamaları okuduğumuzda dikkatli olmamız gerekir. Pek çok vak'ada, eserin geniş kitleler için erişilebilir olması arzusunu taşıyan bu mecaz, oldukça karmaşık ve pek çok dili bilmeyi gerektiren metinler söz konusu olduğunda bile, nadiren yazarların üzerinde uzlaşıya vardığı bir durumdur. Osmanlı İslami literatürünün büyük bir kısmı okurlarının belli bir seviyede Arapça ve pek çok durumda da Farsça dil yeterliliğine sahip olmasını gerektirir.[3] Ayrıca halkın büyük ölçüde okur-yazar olmadığını, bu eserlerle sözlü öğretim yoluyla ve eserlerin hatiplikten damıtılmış halleriyle temasa geçtiği gerçeğini aklımızda tutmamız gerekir. Osmanlı döneminde, satır aralarına iki dilde de yazılmış Kur'an ve Kur'an yorumları (*tefsir*) tercümeleri de dahil olmak üzere çeşitli türlerde Türkçe İslami literatür, Anadolu ve Balkanlar'da dolaşımda olmuştur, ama bu eserler okuma bilmeyen Müslümanlar değil, âlimler ve kültürel seçkinler tarafından çalışılmak üzere kullanılmıştır.

Peygamberlerin mucizevi maceraları ve fantastik olaylarla dolu bilindik hikâyeleri (*kısas-ı enbiya*) Kur'an'ı öğretmek ve

1 el-Aksarayi, *İmadü'l-İslam fi tercemeti Ümdeti'l-İslam*, MS Nurosmaniye Kütüphanesi 34 NK 1770, Osman Nuri Ergin'den alıntı yapılmıştır, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul, Osman Bey Matbaası, 1943), V, ss. 1604-5. Çeviri yazarındır.

2 *A.g.e.*, V, s. 1605.

3 Hagen, 'Translations and Translators', s. 131.

İslamın halk tarafından kavranışını şekillendirmede Kur'an tercümeleri ve tefsirlerinden çok daha büyük bir rol oynamıştır. Gottfried Hagen, kuşaklar boyu insanların anlayabileceği bu hikâyelerin 'İslamın kutsal kitabının efsanenin sembolik diline tercümesinden farksız' olduğunu savunur ve Türkçe konuşan Müslümanlar içinde öğrenim amaçlı olarak etkin bir biçimde Kur'an kullanımının yerini almıştır.[4] Tijana Krstiç'in Osmanlı Balkanlar'ında İslam dinine geçiş üzerine yaptığı araştırma, okunmaktan ziyade saygı gösterilen ve ezberlenen bir kitap olan Kur'an'ın 'yeni Müslümanların pek çoğu için daima çok uzak bir otorite' olarak kalmaya devam ederken İslamı kabul edenlere Müslüman inanışlarını ve pratiklerini aktarmak için Türkçe ilmihallerin (*ilm-i hal*) merkezi rolünü gösterir.[5] Bu ilmihallerin önemi 1803'te Mehmet Birgivi'nin ilmihalinin basılan ilk İslami metin olmasına kadar devam etmiştir. Tefsir ve satır-arası tercümeler büyük ölçüde âlimlikle ilgiliyken bu kolay anlaşılır türler modern öncesi dönemde seçkin olmayan Müslümanlara Kur'an'ı nakletmede belirleyici bir rol oynamışlardır. Kur'an'ı, İslami pratiğin esaslarını ve inancı Osmanlı topraklarında yaşayan Müslümanların ihtiyaçlarını karşılayacak bir format ve dilde aktarmışlardır.

Kur'an ile daha çok insanın doğrudan ilişkiye geçmesine doğru kayma, matbaacılığın yükselişi ve Osmanlı edebiyatında birkaç cephede bir devrimin olduğu on dokuzuncu yüzyılda devlet okullarının yaygınlaşmasıyla başlamıştır. Basılmış kitapların yaygın bir biçimde dolaşımda olması, Osmanlı gazeteciliğinin başlaması, Osmanlı romanının ortaya çıkışı, Avrupa dillerinden ve İslami eserlerden Türkçeye tercümelerinin artması, bilgi üretimi ve tüketiminin daha eşitlikçi olduğu yeni bir entelektüel bağlam yaratmıştır. Bu dönemde (1850-1914) tercüme kültürel hayatta öyle anahtar bir rol oynamıştır ki,

---

4 Gottfried Hagen, 'From Haggadic Exegesis to Myth: Popular Stories of the Prophets in Islam', Roberta Sterman Sabbath (içinde), ed., *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature and Culture* (Leiden, Brill, 2009).

5 Tijana Krstic, *Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire* (Stanford, CA, Stanford University Press, 2011), s. 29.

Saliha Paker bu dönemi Osmanlı 'tercüme çağı' olarak adlandırır.[6] Osmanlıların İmparatorluğu korumak için Avrupa'nın askeri metotlarını, bilim ve teknolojiyi öğrenme ihtiyacı, Batılı eserlerin Türkçeye çevrilmesindeki ilk saik olmuştur. Bir dizi askeri kayıp pek çok Osmanlı devlet adamı ve edebiyatçısını bir reform, hatta zorlayıcı bir reformun kaçınılmaz olduğuna ikna etmiştir. Avrupa biliminin ve askeri maharetlerinin edinilmesinin, İmparatorluğun hayatta kalması için gerekli olduğunu görmeye ve bir reform modeli olarak Avrupa tarihiyle ilgilenmeye başlamışlardır.[7] *Katerina Tarihi* (Kahire, 1829) ve *Bonapart Tarihi* (İskenderiye, 1833) gibi eserler de dahil olmak üzere Avrupa'daki büyük liderlerin biyografileri on dokuzuncu yüzyıldaki ilk basılı tercümelerin içinde yer alır.

Bununla birlikte, yüzyılın erken döneminde tercüme hareketi tarih, coğrafya ve askeri eserlerin de ötesine geçmiştir. İslami metinlerin tercümeleri de bu dönemin edebi gidişatında önemli bir yer tutmuştur. Tarih ve edebiyat disiplinleri bu fenomeni büyük ölçüde ihmal etmiş ve Batılı türlere kayma olgusuna odaklanmıştır.[8] Bu göze almama hali talihsizdir, çünkü dini kitapların Türkçe yayımlanması Osmanlı İslami literatürünün dönüşümünde önemli bir döneme işaret eder; bu dönem geleneksel İslami bilgiye daha geniş bir erişimin sağlandığı ve Kur'an tefsiri türünün yeniden şekillendiği bir dönemdir. Bu dönemin basılı İslami eserlerinde temiz, doğrudan ve hatta basitleştirilmiş, daha az kültürlü okurların erişebileceği Türkçe düzyazı kullanılır. Bu tarz, edebiyat alıcısı olan yeni bir öğrenci ve düşük seviyeli okur-yazar memur sınıfını yaratmış ve halkın eğitimini yangınlaştırmıştır. Okur sayısı arttıkça dini metinlerin zorluğu azalmıştır ve kolay okunur bir tür olan net, kısaltılmış ve yüzyılın sonraki çeyreğine doğru kitapçılarda satın alınabilir hale gelmiş Türkçe İslami edebiyat ortaya çık-

---

6 Saliha Paker, 'The Age of Translation and Adaptation, 1850-1914: Turkey' Robin Ostle (içinde), ed., *Modern Literature in the Near and Middle East, 1850-1970* (Londra, Routledge, 1991), ss. 17-32.

7 Johann Strauss, 'Turkish Translations from Mehmed Ali's Egypt: A Pioneering Effort and Its Results', Saliha Paker içinde, ed., *Translations: (Re) Shaping of Literature and Culture* (İstanbul, Boğaziçi University Press, 2002), s. 112.

8 Tanpınar, XIX. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 118.

mıştır.[9] Yayın dünyasında tercümenin ve anadilde İslami külliyatın çiçeklenmesi son dönem Osmanlı okurlarının Kur'an'la irtibat yöntemini dönüştürmüştür. Cami, medrese ve tasavvuf dergâhlarında sözlü öğretim, peygamberler menkıbeleri, Arapça ve Farsça tefsirler on dokuzuncu yüzyıl öncesine göre daha büyük bir kitle tarafından Kur'an'ın anlaşılmasına olanak tanımıştır. Bununla birlikte yüzyılın ortasında basitleştirilmiş Türkçe tefsirlerin basılmasıyla, basılı kitaplar giderek artan bir oranda okur-yazar Müslümanların, Kur'an hususunda öğrenebileceği geçerli araçlar haline gelmiştir.

Ayıntâbî Mehmet'in Türkçe Tefsiri –*Tibyan*

Kur'an'ın Türkçe tefsirlerinin baskı dünyasına ilk girdiği yer İstanbul değil Kahire'ydi. On dokuzuncu yüzyılda Türkçe konuşan nüfuz sahibi bir kitle Kahire'de yaşıyor ve Mısır'ı yönetiyordu. Bu 'Osmanlı-Mısır seçkinleri' Türk dilini kibar bir toplum, edebiyat ve yönetim dili olarak kullanmaktaydı.[10] Eserlerin Türkçeye tercüme edildiği Kahire'nin 'tercüme çağı' İstanbul'daki aynı yönelimden en az yirmi yıl önce oldu.[11] Mısır'ın reformcu Osmanlı valisi Mehmed Ali, Osmanlı Balkanlar'ında tanınıyordu ve aslında çok az Arapça biliyordu. 1257/1841-2'de Bulak'da kurduğu matbaa, Ayıntâbî Mehmet Efendinin (ö. 1111/1698-9) büyük ölçüde 'Abdullallah b. Umar'ül Beydavî'nin *Envar'ut-Tenzil*'inden yararlanan Türkçe bir şerh olan *Tefsir-i Tibyan*'ı (*Açıklama*) bastı.[12] Bazı bilim insanları bu eseri Kur'an'ın basılan ilk tercümesi olarak kabul eder.[13]

---

9 Johann Strauss, 'Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th Centuries)?' *Middle Eastern Literatures* 6, no.1 (2003), s. 47.

10 Ehud R. Toledano, *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), ss. 157-8. Mısır'da Türk dilinde yayınlar üzerine detaylı bilgi için, bkz. Ekmeleddin İhsanoğlu, *The Turks in Egypt and Their Cultural Legacy* (Kahire, American University in Cairo Press, 2012).

11 Strauss, 'Turkish Translations', s. 111.

12 İlk basılan kitap Ayıntâbî Mehmed, *Tecüme-i Tesfir-i Tibyan* (Kahire, Bulaq, 1257/1841-2). Susan Gunasti 'Approaches to Islam in the Thought of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1943)' (Yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University, 2011), s. 51.

13 *The World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy*

Ancak bu hususla ilgili değerlendirme tamamıyla birinin *tercümeyi* nasıl tanımladığına bağlıdır ve bir tanım üzerinde hemfikir olmak basit bir konu değildir. Kur'an tercümeleri ve tefsirler söz konusu olduğunda belli bir ölçüde doğrudan tercüme içeren (daha iyi bir ifade eksikliği nedeniyle) çeşitli metinlerle karşılaşıyoruz, ama çoğunlukla böyle metinlere ya kapsamlı arasözler, uzantılar ve açıklamalar iliştiriliyor ya da eşlik ediyor. Türkçe bağlamında bir metni yorumdan ziyade 'tercüme' olarak addetmek büyük ölçüde ne kadar kısa ve öz olduğuna bağlı. Bu kesin olmayan bir bilim ve teorik bir düzeyde bu eserleri Kur'an'ın daha uzun ya da kısa temsilleri olarak düşünmek daha faydalı olabilir. Teknik düzeydeyse format konusu –metnin fiilen nasıl düzenlendiği– önemli bir rol oynamaktadır. Tercüme edilmiş kısım ne kadar belirgin ve erişilebilirdir? Orijinal metinde ve yorumda dağınık olan fragmanlara ayrılmış mıdır ya da bağımsız bir metin olarak okunabilir mi? Klasik satır-arası elyazması tercüme, tercüme edilen metni genellikle daha küçük, farklı renkte harflerle ve inceliksiz bir elyazısıyla orijinalin altına yerleştirir. Açıklayıcı yorumlar genellikle Kur'an'ın her bir ayet ya da terkibinden sonra koyulur; parçalıdır ve akıcı bağımsız bir metin olarak okunamaz. Tercümelerdeki yorumların evrimi, tercüme edilmiş metnin giderek artan ölçüde bağımsızlaşmasına ve okunabilir olmasına tanıklık eder. Orijinal Arapça metnin olmadığı bağımsız anadilde Kur'an tercümesi Türkçe konuşan dünyada modern bir fenomendir.

Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ı çok miktarda doğrudan tercüme, açıklama ve hatırı sayılır ölçüde Kur'an dışı malzeme de içerir: belirli ayetlerin vahyedildiği bağlamı ifşa etmek, hadisler (yani Peygamberin söyledikleri ve yaptıklarıyla ilgili sözlü raporlar) ve Kur'an ayetlerini detaylamak ve yorumlamak için sık sık kullanılan 'İbrani folklörü' (İsrailiyyat) olarak bilinen menkıbe geleneği. Açıklamalar bölümü geleneksel tefsir stilinde yapılandırılmıştır ve herhangi bir şekilde Kur'an üslubunu taklit

---

Qur'an kitabının editörleri Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ını ilk tercüme kabul eder; İsmet Binark ve Halit Eren. *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed Translations, 1515-1980*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul, IRCICA, 1986), ss. xxx, 790.

etmeye ya da akıcı bir metin yaratmaya teşebbüs edilmemiştir. Klasik tefsirciler arasında anlaşmazlığın olduğu durumlarda Ayıntâbî, saygın otoritelerin muhtelif pozisyonlarını ve kanaatlerini sunar. Bu malzeme göz önünde bulundurulduğunda, kitap, metnin eşit bir temsilini üretmeye teşebbüs eden türde modern bir çeviriden ziyade geleneksel bir tefsire daha çok benzemektedir. İnsan kesinlikle bu metinde, onu basılı Türkçe tefsir tarihinde bir dönüm noktası yapan Türkçeye çevrilmiş pek çok pasaj bulabilir, ama kendi başında ayakları üzerinde duran edebi bir tercümeyle alâkası yoktur.

Bir on yedinci yüzyıl eseri için Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ı dikkat çekecek ölçüde kolay okunur, bu da onun son dönem Osmanlı İmparatorluğunda en bilindik ve sık sık yeniden basılan Kur'an tefsiri olmasını sağlayan niteliğidir. Sade üslubu, Osmanlı tercüme tarihinde farklı bir gidişatı gösterir: tercümanlar edebi ve tarihi eserleri edebiyatçıların özenli Osmanlı Türkçesine çevirirken Kur'an tefsirleri ve diğer İslam literatürü kaynakları söz konusu olduğunda sade ve doğrudan bir üslubu tercih etmişlerdir. Bu yönelim Andre Lefevere tarafından gözlemlenen bir fenomeni yansıtmaktadır; yazarlar önemli dini ya da kültürel metinleri diğer edebi formlara göre daha kelimesi kelimesine ve tutucu bir biçimde tercüme etme eğilimindedirler.[14] Buna ek olarak, tercüme edilmiş Avrupa edebi eserlerinin aksine, İslami eserlerin daha geniş kuşaklar boyu okurlar için erişilebilir ve sözlü öğretimde kullanılabilir olmak üzere tasarlandığı izlenimini uyandırırlar. Bu, yayınlanmasından kısa bir süre sonra Osmanlı medreselerinde kullanılmaya başlanan Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ı için kesinlikle geçerlidir.[15] Dahası kitap genellikle seküler konularda eğitim görmüş, ulemayla ilişkisi gittikçe daha da azalan ve Arapça okuma becerisi olmayan, yeni nesil yazar, devlet adamı ve entelektüel kadrolar için de önemli bir kaynak haline gelmiştir. Her ne kadar Ayıntâbi'nin *Tibyan*'ının yapısı ve içeriği geleneksel tefsirlerden biraz farklı da olsa basımı Türkçe bir tefsirin basılı bir ortama aktarılması

---

14 Susan Bassnett ve Andre Lefevere'deki giriş kısmına bakınız, *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation* (Clevedon, Multilingual Matters, 1998), s.7.

15 Gunasti, 'Approaches', s. 52.

gibi önemli bir dönüşüme işaret eder. Basılan ilk Türkçe tefsirdir ve yirminci yüzyıla kadar da kullanılmaya devam etmiştir.

On dokuzuncu yüzyılın başlarından beri devlet iktidarının merkezileştirilmesi, sivil yargı sisteminin icadı ve devlet tarafından işletilen okulların kurulması ulemayı ve medreseleri tedricen kenara itmiştir.[16] Ulemanın büyük bir kısmı yeni okullarda özellikle din öğretmeni olarak ancak geleneksel Osmanlı medrese sistemi değil, devletin organize ettiği ders programı çerçevesinde çalışmıştır. Yeni okullar okur-yazarlığı yaymış, Avrupa tahsiline aşina ve ulemaya daha az bağlı seküler olarak eğitilmiş yeni bir Osmanlı sınıfı yaratmıştır.[17]

Bu bağlamda basılmış metinler İslami bilginin kitlesel olarak doğrudan halka ulaştırılmasına olanak vermiş ve böylece geleneksel aracıları –İslam âlimleri ve kadılar– baypas etmiştir. Medrese sistemi öğrencinin belli bir metni sadece okumadığını ama doğru bir biçimde anladığını güvence altına almak üzere yüz yüze bilgi aktarımının erdemlerini yüceltmiştir; buna ek olarak yaşayan, nefes alan bir öğretmen söylemsel geleneğin parametreleri içinde uygun bir yorumu garanti altına almaktadır. Pahalı olmayan, kolay okunur dini kitapların giderek artan bir biçimde tedariki, İslami bilginin aktarımı için yeni yollar açmış ve Osmanlı ulemasının inişe geçmesinde suç ortaklığı yapmıştır.

İsmail Ferruh Efendinin *Mevakib*'i ve Yeni Tercümanlar

Boğaziçi'nin batı kıyısında bir yalı, entelektüel meşgalelerini paylaşmak üzere birbiriyle uyumlu arkadaşların bir araya geldiği toplantılarda İstanbul'un en parlak zihinlerini ağırlamak-

---

[16] İsmail Kara, 'Turban and Fez: Ulema as Opposition', Elisabeth Özdalga içinde, ed. *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy* (Londra, Routledge Curzon, 2005), s. 164.

[17] Okur-yazarlık ve okuma pratikleri üzerine, bkz. Benjamin Fortna, 'Learning to read in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 21, numaralar. 1-2 (2002), ss. 31-41; aynı yazar, *Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the Early Turkish Republic* (New York, Palgrave-Macmillan, 2011).

tadır. Grup, sohbetleri ve dersleri İslam ve Avrupa gelenekle-rinden felsefe, bilim, din, tıp, matematik ve edebiyatı içerdiği için on dokuzuncu yüzyılın başlarında başkentteki entelek-tüel hayatın öncüsü olarak düşünülmektedir. Erkekler İslam kaynakları konusunda uzmandır ve Batı felsefesi kültürünün olduğu bu salonda entelektüel olarak meraklı olanlar hem öğ-renebilir hem de öğretebilir. Kurucu ortağı ve ev sahibi İsmail Ferruh Efendidir (ö. 1840).

Matbaanın yükselişi ve Avrupa ile entelektüel temasın art-masıyla yeni bir Osmanlı Müslüman yazar sınıfı ortaya çıkar. Ulema dışından yazarlar, genellikle iyi eğitim görmüş beyefen-diler daha önce ulemanın hâkim olduğu mevzularda, İslami konulara değinen kitaplar yazmaya ve çevirmeye başlamışlar-dır. Yeni ortaya çıkan bu aydın sınıf Kur'an çevirisi için yürü-tülen mücadelede öncü bir rol oynayacaktır ve açık fikirli dev-let adamı Ferruh, bu yeni entelektüel kadroyu temsil etmiştir. 1820'lerde Türkçe okurlar için Kur'an üzerine önemli bir bilgi kaynağı olan *Mevakib* denilen bir kitap kaleme alır; kitap, ö-lümünden sonra 1864'te basılmıştır.[18] *Mevakib*, *Hüseyin Vaiz el-Kaşifi*'nin (ö. 910/1505) meşhur Farsça bir Kur'an tefsiri o-lan *Mevakib-i Âliye*'sinin uyarlanmış bir tercümesidir.

Döneminin ruhunu yansıtan Ferruh, insanlar için kendi zamanı içinde anlamlı olabilecek erişilebilir bir tefsir oluş-turmaya niyet etmiştir. Giriş bölümü, kendi neslinden ve ben-zer bir prestije sahip adamlar tarafından yazılmış geleneksel literatüre göre daha geniş kuşaklardan okura hitap eden bir metin oluşturma gerekçesini gözler önüne serer. Aynı zamanda bir Kur'an tefsiri tercümesine girişmesinde karşılaşılabilecek bir dizi zorluğu ortaya koyar. Yazar ilk önce dini konularda bir otorite olarak sorgulanabilir statüsü, Türkçenin kullanımı, kullandığı yöntem ve kullandığı Türkçenin üslubu kadar ese-rin biçimiyle ilgili potansiyel kaygıların üzerine gider. Ferruh fiilen bu projenin her bir veçhesinin İslami ilmin gelenekleri

---

18 İsmail Ferruh, *Tefsir-i Mevakib* (İstanbul, Matbaa-i Amire, 1281/1864). Bazı yayınların listesi 1282/1865 ilk yayın tarihidir, ama İstanbul'da-ki Süleymaniye Kütüphanesinde (Nazif Paşa Koleksiyonu no. 1522) 1281/1864 nüshası bulunmaktadır.

ve protokollerini ihlal ettiği için potansiyel olarak bir eleştiri konusu olacağını açıklığa kavuşturur.

Kırımlı bir aileden gelen Ferruh zengin bir tüccarın oğludur ve kendi çabasıyla başarılı bir tüccar olmuştur. İmparatorluk mahzenlerinin denetçisi olarak devlet görevine girmiştir ve Sultan III. Selim'in saltanatı döneminde *Nizam-ı Cedid* olarak bilinen reform programında etkin rol almıştır.[19] Osmanlı ordusunun modernleşmeyi bu reform girişiminin ilk hamlesini oluşturmuştur, ama aynı zamanda Osmanlı'nın yurtdışındaki elçiliklerinin kurulması ve İmparatorluğa Batı bilimlerinin getirilmesi tedbirlerini de içerir. Diğer bürokratik görevlerinin yanı sıra, Ferruh, 1797 ve 1800 arasında bir Avrupa ülkesinde uzatılmış bir dönem geçiren az sayıda devlet adamından biri olarak Osmanlı'nın İngiltere büyükelçisi sıfatıyla hizmet etmiştir. İngiliz sosyal hayatına aktif olarak katılmış, söylentilere bakılırsa Mason locasına üye olmuştur ki, bu ilişki Ferruh'un Farmason olduğuna inanmakta zorluk çeken dindar Türk yazarlar arasında ihtilafa neden olmuştur.[20] Yine de göründüğü kadarıyla Farmasonlarla ilişkisi Londra'nın sosyal çevrelerinde iyi bilinmektedir. Lucknow'dan Mirza Ebu Talib Han, Londra'da Ferruh'u takdim etmiş ve Mason camiasına kabulünün ardından şunları yazmıştır:

> Bazı farmasonlar tarafından çok defa onların tarikat üyelerinden biri olmaya teşvik edildim; ama prensiplerinin benim düşünce tarzımı tatmin ettiğine mükemmelen ikna olmamıştım. Bu onuru geri çevirmek için yalvardım. Ancak Türk büyükelçisi İsmail Efendi, kâtibi Yusuf Efendiyi öğretilerini benimsemek konusunda ikna ettiler ve

19 Mehmet Alaaddin Yalçınkaya, 'İsmail Ferruh Efendinin Londra Büyükelçiliği ve Siyasi Faaliyetleri (1797-1800)', Kemal Çiçek (içinde), ed. *Pax Ottomana: Studies in Memoriam, Prof. Dr. Nejat Göyünç* (Ankara, Yeni Türkiye, 2001).

20 Dücane Cündioğlu Ferruh'un Mason localarıyla ilişkisine şüpheyle bakar; bkz. Dücane Cündioğlu, "Mason Olduğu Söylenen Kur'an Mütercimi (1)', *Yeni Şafak*, 3 Ekim 2000, http://yenisafak.com.tr/arsiv/2000/ekim/03/dcundioglu.html; aynı yazar, "'Mason Olduğu Söylenen Kur'an Mütercimi (2)', *Yeni Şafak*, 6 Ekim 2000, http://yenisafak.com.tre/arsiv/2000/ekim/06/dcundioglu.html.

bu her iki Müslüman da Masonluğun gizemlerine kabul edildiler.[21]

İstanbul'a dönmesi üzerine Ferruh, edebiyatın yanı sıra Batının bilimsel ve felsefi konularını tartışmaya kendini adamış olan bir grup olan Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesini kurdu. Eğitimli beyefendilerden oluşan bu meclis, Ferruh'un İstanbul'un Ortaköy muhitinde, Boğaziçi'nin hemen yanındaki yalısında toplandı.[22] Bazı tarihçiler bu topluluğu Osmanlı İmparatorluğundaki ilk Mason locası olarak adlandırır. Ancak bu sıfat tartışmalıdır. Grubun Avrupa bilimi ve felsefesine ilgisi kadar Ferruh'un Londra'daki Farmasonlarla sözümona münasebeti de bazılarını bir Mason locasına işaret etmeye yönlendirmiş olabilir. Ne olursa olsun, bu salon toplantılarının İstanbul'daki en iyi bazı zihinleri bir araya getirdiği kesindir. Pek çok konuda bilgi sahibi olan Şanizade Ataullah Efendi (ö. 1826) ve felsefeci Kethüdazade Arif Efendinin (ö. 1849) de sık sık düzenlenen toplantıların katılımcıları arasında olduğu ifade edilmiştir.[23]

Ferruh'un yaşadığı Sultan II. Mahmud'un (hük. 1808-39) hükümdarlık dönemi gizli topluluklar olarak algılanan gruplar için hayra alamet değildir. Mahmud devletin merkezileştirilmesi ve Sünni kimliğin vurgulanması, dini pratiklerin aynılaşması ve sıkılaşması siyasasını birleştirerek vilayetlerdeki ekâbirin iktidarına saldırmış ve iktidarını pekiştirmek ve merkezileştirmek için Yeniçeriler olarak bilinen askeri birimi (1826'da) yok etmiştir. Mahmud aynı zamanda mülklerine el koyarak ya da liderlerinin pek çoğunu infaz ederek Bektaşî tarikatına da zulmetmiştir. Ferruh'un Cemiyet-i İlmiyesi bir Bektaşî tekkesi değildir, ama gerçek ya da hayali, karakteri ya da Farmasonlarla birlikteliği dikkate alındığında, 'Bektaşî' sosyal ve dini düzen karşıtı olan herkesi kapsayan bir terim olduğu ve bunun sonucunda Sünni olmayanlara ve liberal entelektüellere de benzer biçimde uygulandığı için Bektaşîlik suçlama-

---

21 Abu Taleb Khan, *Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa and Europe During the Years 1799 to 1803*, çev. Charles Stewart (New Delhi, Sona Publications, 1972), s.98.

22 Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, XII, s. 183.

23 Kâzım Yetiş, 'Beşiktaş Cemiyyet-i İlmiyyesi', TDVİA, cilt V, ss. 552-3.

larına karşı korunmasızdır. Tam da böylesine hassas ve olağanüstü bir durumda Cemiyet-i İlmiyenin anahtar üyesi Şanizade ve sultanın başhekimi Behçet Molla arasında bir tartışma patlak verir. Behçet Cemiyet-i İlmiyeyi bir Bektaşî tarikatı olmakla suçlar ve sultana yakın olduğu için iddiası grubun ve üyelerinin otoriteler tarafından infazıyla sonuçlanır. Devlet Ferruh'u Anadolu'daki Bursa şehrine sürgün eder, ama sonra bu sürgün yeri iddiaya göre bir Kur'an tefsiri üzerine çalıştığı için İstanbul'un yakınlarında Boğaziçi'nin Asya yakasında bir muhit olan Kadıköy ile değiştirilir. Tarihçi Ahmet Cevdet, Ferruh'a karşı yapılan suçlamaları temelsiz görmüştür ve dini bir projede yer almasının onun dini olarak sapkın olmadığının kanıtı olduğunu iddia eder.[24]

Ferruh 'edebi yetenekleri olan eğitimli bir adam' olarak tanınmaktadır ve Cemiyet-i İlmiyedeki edebiyat üzerine tartışmaları yönetmiştir.[25] Kur'an üzerine çalışmalarının yanı sıra mantık üzerine bir tez yazmıştır ve Farsçada da yüksek seviyede bir uzmanlığı vardır.[26] Ferruh'un Kur'an bilgisi ve Kur'an ile meşguliyetine araç olarak hizmet eden dil Arapça değil, Farsçadır.

Ulema referansının olmadığının farkında olan Ferruh giriş bölümünde güvenirliğini desteklemek için Kur'an tefsirlerine olan yoğun ilgisini aktarır: " Gençlik günlerimden itibaren zamanımın çoğunu Arapça, Farsça ve Türkçe Kur'an tefsirlerini çalışarak geçirdim.'[27] Aynı zamanda tercüme esnasında 'karşılaştırmak ve ağız birliği sağlamak' için ünlü dört Kur'an tefsirine başvurduğundan bahseder.[28] Ferruh, tefsirlerin büyük çoğunluğunun 'kelimesi kelimesine' bir tertibi olmasından şikâyet eder, halbuki tek tek sözcüklerin anlamı, Kur'an met-

24 Cevdet, *Tarih-i Cevdet*, XII, s.183.

25 Thomas Naff, 'Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III, 1789-1807', *Journal of the American Oriental Society* 83, no. 3 (1963), s.304.

26 Richard Chambers, 'The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Âlim, Ahmet Cevdet Paşa', *International Journal of Middle East Studies 4*, no.4, (1973), s.457.

27 İsmail Ferruh, *Tefsir-i Mevakib* (İstanbul, Matbaa-i Amire, 1281/1864), I, s. 2.

28 *A.g.e.*, I, s.4.

ninin altındaki terimler dizini benzeri bölümde verilmektedir. Böyle eserlerin pek çoğunda anlam, gramer olarak tutarlı cümlelerle bağlanmamıştır ve Ferruh 'halkın bunları bir araya getirme, anlamını kavrama ve metnin anlamıyla ilişkilendirmesi zor olmaktadır' diye iddia eder.[29] Eski usûl satır-arası tercümeler çoğunlukla okurun Arapçayı anladığını varsayar, oysa Ferruh 'Arapçaya aşina olmayan ya da bu dili iyi bilmeyen' okurlar tarafından kolaylıkla anlaşılabilecek akıcı bir metin sunmak istemiştir.[30]

Yalnızca Türkçe yazmak herhangi bir şekilde daha iyi bir düzeyde erişilebilirliği garanti edemeyecektir. Gösterişli üslup ve Osmanlı Türkçe edebiyatının muazzam söz dağarcığı nedeniyle Türkçe konuşanlara Arapça kadar yabancı gelebilir. Ferruh bunu çok iyi bilmektedir ve neden Türkçe düzyazının daha basit bir üslubunu kullandığını açıklamıştır: 'Avamın anlamasına yardım etmek ve metne müracatını kolaylaştırmak için edebiyatçıların inceliklerinden kaçınarak az ama öz, yaygın Türkçe ile kaleme almayı tercih ettim, ki bu da esas hedefti.'[31] Avamın büyük çoğunluğu okur-yazar olmadığından yazarın, eserinin sözel pedagojide kullanılabileceğini düşündüğünü varsayabiliriz; ancak 'avam' ile Ferruh'un saygın edebi çevrelerin bir parçası olmayan ama okur-yazar, mesela medrese öğrencilerini, ulemanın alt kesitini ve seküler eğitim veren okullardan geçmiş profesyonelleri ifade etmek istemiş olması da olası görünmektedir. 1864'te basılmasından kısa bir süre sonra Osmanlı medreseleri Ferruh'un *Mevakib*'ini müfredatta kullanmaya başlar ve kitap epeyce popüler olur.[32] On dokuzuncu yüzyılda *Tibyan* ile birlikte Kur'an'ı Türkçeyle çalışmak için kullanılabilecek az sayıda basılı kaynaktan biri haline gelir.

Daha önceki Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ı gibi, Ferruh'un *Mevakib*'i, ayetlerin doğrudan tercümelerini sunan ama aynı zamanda vahiylerin indiği durumları ve Arapça metnin yanı sıra kaynakların şerh ile ilgili unsurlarını da içeren bir tefsir-tercümedir. Genişleyen bir üslubu vardır; örneğin K.2:2: *İşte kitap;*

---

29 *A.g.e.*, I.s.2.

30 *A.g.e.*

31 *A.g.e.*, I, s.3.

32 Gunasti, 'Approaches', s. 52.

onda asla şüphe yoktur. O, günahtan sakınanlar için bir rehberdir, ayeti Ferruh'un *Mevakib*'inde 'Bu kitap – yani Kur'an– kesinlikle hiç şüphe ya da kuşku yoktur ki, Herşeye Kadir Allah'ın daha önceki Kutsal Kitaplarda vahyederek söz verdiği mükemmel Kitaptır. Müminlere (yani ölümcül günahlardan ve fuhuştan uzak duranlara) yol gösterir'[33] diye açılır. Başka açılardan da bu eser bir tercümeye dair modern mefhumdan son derece uzak durmaktadır, zira orijinalinden bağımsız olarak ayakta durabilen bir metin değildir. Arapça ayetin Türkçe sözdizimi ile takip edildiği ayet-ayete formatını kullanır ki, bu Türkçe tercümelerin devamlı bir metin olarak okunmasını imkânsız hale getirir. Ferruh'un *Mevakib*'i ve Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ını, geç Osmanlı İmparatorluğu ve erken Türkiye Cumhuriyet dönemi entelektüelleri sık sık tartışmış ve alıntılamıştır. Bu iki eser yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar Türk okurlar için başlıca referanslar olmuştur.

Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ı ve Ferruh'un *Mevakib*'ine ek olarak on dokuzuncu yüzyılın sonunda başka iki ayrıntılı Türkçe tefsir-tercüme basılmıştır. İlki – *Zübed-i asari'l-Mevahib ve'l-Envar* – Kaşifî ve Beydavî'nin tefsirlerinin Ahmet b. Abdullah[34] tarafından damıtılmış olanı ve ikincisi – *el-Tefsirü'l-Cemali* – Şah Veliullah'ın *Feth'ül-Rahman*'ınının Farsça tercümesinin işlek bir Türkçe tercümesiyle birlikte Arapça tefsir *Jalalayn*'ın Türkçe bir tercümesidir.[35] Yukarıda bahsi gecen eserlerden daha az basılmış ve referans gösterilmiş de olsa, bu ikisi de kutsal metnin açıklamaları için yeni bir gidişat belirlemiş ve ortaya çıkmakta olan farklı farklı tefsirlerin varlığına dikkat çekmiştir.

---

33 Ferruh, *Tefsir-i Mevakib*, I, s.8.

34 Ahmet Salih b. Abdullah, *Zübed-i asar'l-Mevahib ve'l-Envar* (İstanbul, Rıza Efendi Matbaası, 1292/1875)

35 Muhammad Jamal al-Din al-Dilhawi, *el-Tefsirü'l-Cemali ala'l-tenzil il-Celali,* tr.Muhammad Khayr al-Din Hindi al-Haydarabadi (Kahire, Bulak Matbaası, 1294/1877). Gunasti bu eserin Şah Veliullah Allah'ın oğlu Abdülaziz Dihlevi tarafından yazılan *Fath al- 'Aziz* tefsirinin bir tercümesi olmasının olası olduğunu iddia eder; Gunasti, 'Approaches', ss. 53-4.

Avamın Yükselişi: Halk için Tefsir

On dokuzuncu yüzyıl boyunca Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ı ve Ferruh'un *Mevakib*'ine ek olarak birkaç adet bazı özel Kur'an bölümünün Türkçe tefsir ve tercümesi de piyasaya çıktı. Ekseriyetle bu metinler Arapça ve Farsça eserlerin uyarlanmış çevirileriydi, dolayısıyla *Mevakib* ve *Tibyan*'ın koyduğu modeli takip ediyorlardı; yine de çoğunlukla Kur'an metninin orijinal Türkçe tercümelerini de kapsıyorlardı. 1850'den sonra basılı ortamda, giderek artan sıklıkta kısa ve öz Türkçe tefsir-tercümeleri görülmeye başladı. Ferruh'un halkçı değerler sistemini yankılayan bu eserler daha geniş bir okur kitlesine seslenecek ve anlamanın erdemlerini göklere çıkararak salt ezbere okumanın karşısında kavrayışı vurgulayacaktı.

On dokuzuncu yüzyıl öncesinin eserleri, hedeflediği okur olarak çoğunlukla belirli bir hükümdara, medrese öğrencilerine ya da tasavvuf erlerine seslenmiştir. Ancak on dokuzuncu yüzyılda yazarlar bir bütün olarak halkı muhayyel okur olarak seçmiştir. Johann Strauss edebi ve bilimsel eserlerin çoğunun çevirilerinin elyazması formunda kaldığına ve 'onları sipariş eden devlet adamları ve hükümetin resmi görevlilerinden oluşan seçilmiş bir okur için hazırlanmış olduğuna işaret eder.'[36] Bu tür metinleri 'sınırlı erişimli tercüme' olarak adlandırır ve umumi tüketim için bu eserlerin basılmasının devrim niteliğinde olduğunu ileri sürer.[37] Sözünü ettiği tarihsel ve edebi eserler gibi ulema ve tasavvuf çevrelerinde de paralel bir kategoride İslami eserlerin sınırlı-erişimli tercümeleri dolaşmaktadır. Örneğin on yedinci yüzyılda Ankaralı İsmail (ö. 1042/1631) sınırlı bir okur kitlesi için erişilebilir bir eser yazma niyetiyle *Surat-al Fatiha* (Q.1) üzerine bir tefsir yazdı. Orada 'Bu seçkin kitap ve asil derleme Türkçe yazılmış ve düzenlenmiştir ki, bütün öğrencilerin işine yarasın ve tilmizlerin anlamasını kolaylaştırsın' der, dolayısıyla kendi tasavvuf dergâhına yeni kabul edilenler hedeflenmiş okurlardır.[38] Ancak

[36] Strauss, 'Turkish Translations', s. 114.
[37] *A.g.e.*, ss. 114-15.
[38] Ankaralı İsmail, *Fatiha Tefsiri: Fütuhat-ı Ayniye* (İstanbul, Matbaa-i Ahmet Kamil, 1328/1910-11), s.5.

bir âlim ve Celaleddin-i Rumi'nin *Mesnevi*'sinin tefsircisi olan Ankaralı, eseri Sufi şahsiyetlerden ve ulemadan alıntılarla 'bezemek ve süslemekten' kendini alamamıştır. Her iki ya da üç sayfada bir sıklıkla bir iddiayı savunmak ya da bir hususu kanıtlamak üzere Farsça şiirlerden uzun pasajları alıntılar. Öğrencilerinin Türkçede kolay okunmasına niyet ettiği tefsiri bereketli süslemeleri yüzünden şüphesiz zarar görmüştür, ama hakkını vermek gerekirse bu Türkçe pasajlar dikkat çekecek ölçüde sağduyuludur. İbrahim Gözübüyükzade Kayserivi (ö. 1834) *Tercüme-i Süre-Duha*'yı –Sürat al-Duha (K.93), Surat al-Qadr (K.97) ve Sürat al– 'Aşr (K.103) isimli tercümeleri– kaleme aldığı on dokuzuncu yüzyılın başlarında benzer ve sınırlı bir okur kitlesi için yazmıştır. Bu Kur'an bölümlerini 'öğrencileri arasındaki bir grup genç talebenin sürekli taleplerine' cevaben 'emsalsiz temizlikte bir Türkçe ile' yazdığını söyler.[39]

Erişimi sınırlı olan tercümelerin dışında dini literatürde fasılalı olarak halk tabakasına seslenme çabaları olmuştur. Bu tip eserlerin illa ki kitleler tarafından okunacağı varsayılmamıştır; daha ziyade camilerde ve kıraat çevrelerinde bulunan insanlara okunacağına kesin gözüyle bakılmıştır. Eserlerin anadilde yazılması ve doğrudan halk tabakasına seslenmesindense imam ve şeyhlerin kendi kitleleri için kitapları sözel olarak tercüme etmesi daha yaygın bir uygulamadır.

Sınırlı erişimli tercümelerden ortalama Osmanlı okuru için yazılmış umumi İslami metinler diyebileceğimiz tercümelere kayış ancak on dokuzuncu yüzyılın son çeyreğine doğru matbaa-temelli kamusal alanın evrimiyle olmuştur. Yüzyılın ilk yetmiş yılı gerçekten de heyecan verici yeni gelişmelere tanık olmuştur– dini yayıncılığın başlaması, ilk Osmanlı Türkçesi gazeteler ve Avrupa edebiyatı tercümeleri. Yine de uluslararası standartlarla karşılaştırıldığında farklı kitapların sayısı, basılmış eserlerin kalitesi, baskı yapma kapasitesi, okuma materyallerinin erişilebilirliği ve çeşitliliği epeyce düşük kalmıştır. Matbaacılığın ilk yüzyılında (1727-1830) Osmanlı yayıncılığı yalnızca 180 farklı başlıkta eser basmıştır; bu sayının

39 İbrahim Gözübüyükzade Kayserivi, *Tercüme-i Süre-i Duha*, ed. Mahmud Raci (İstanbul, Ali Şevki Efendi Matbaası, 1287/1870-71), s.2.

Avrupa yayıncılığının ilk elli yılında on ile on beş bin arası olduğu göz önünde bulundurulduğunda 180 çok küçük bir sayıdır. 1876'yla bu sayı Türkçe basılmış yalnızca 3000'in üzerinde farklı kitaba ulaşmıştır; karşılaştırıldığında hâlâ küçük bir sayıdır.[40]

1876'da iktidara gelen Sultan II. Abdülhamid otuz yıllık saltanatı süresince bu durumu düzeltmeye çabalamıştır. Bu süreç içerisinde entelektüel hayatın seviyesini iyileştirmek ve bir yayıncının da söylediği gibi, 'Osmanlıları iyi yansıtacak'[41] kitaplar basarak yurtdışında olumlu bir imaj yaratmak için Osmanlı yayıncılığının teknik olarak gelişmesini teşvik etmiştir. İzmir'deki bir başka yayıncı Osmanlı'nın ilerleyişi 'bütün zanaatlerin içinde en iyisi olan matbaacılık zanaatindedir' diye görüş belirtir, sultanın desteği sayesinde eğitimde ve hatta İslam çalışmalarında olumlu bir etkisi olmuştur. Devlet yayıncılık girişimlerinin yetersiz olduğunun farkındadır; Osmanlı'nın kendi kendini temsilinde kullanılmak üzere ve eğitimsel bir araç olarak evrimini aktif şekilde teşvik etmiştir. Bu çabalar teknik açıdan daha yüksek kalitede ürünler, geniş dağıtım ve daha çeşitli yayınlar olarak sonuç verir.[42]

Yayıncılık endüstrisine desteklerine rağmen Hamid'in rejimi despottur ve liberal düşünceyi yansıtan ya da İslami reform üzerine tartışmalar içeren herhangi bir malzemenin basılmasını sansürleyerek yayıncılığı sıkı sıkıya kontrol etmiştir. Buna misilleme olarak muhalefet güçleri anayasacılığın gereği ve Müslüman reformu üzerine yayıncılık yapabilecekleri yurtdışında, Avrupa ve Mısır'da yayınevleri kurmuştur. Rejimin, kamusal İslami söylemin muhalefet güçlerini harekete geçirme potansiyeliyle ilgili kaygıları ulemayı da engelleyen ve zayıflatan kısıtlamalara yol açmıştır. II. Abdülhamid, ulema ve İslamın yönetimine karşı toplanma noktası olarak kullanılma potansiyelinden korkmuştur. Hamidiye rejimi tarafından orta-

---

[40] Irvin Cemil Schick, 'Print Capitalism and Women's Sexual Agency in the Late Ottoman Empire', *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31, no.1 (2011), s.197.

[41] Naci, *Hülasatü'l İhlas*, ss. 3-4.

[42] Kesin sayılar ve yardımcı grafikler Shick'in 'Print Capitalism', ss. 197-8'inde bulunabilir.

ya koyulan İslami birlik söylemlerine rağmen sultanın idaresi yeni devlet kurumları kuran, yeniden organize eden ve genel anlamda ulemanın siyasi ve sosyal iktidarını zayıflatan Tanzimat dönemi öncesinin devlet reformu tarafından kışkırtılan koşulları pek çok açıdan devam ettirmiş ve derinleştirmiştir.

Ulemayı marjinalize etme siyasası dini yayınlara yönelik Hamid dönemi politikasında gün gibi ortadadır. Kendisini dünyanın geri kalanına halife olarak yansıtırken Abdülhamid yönetimi pek çok İslami eserin dolaşımdan kaldırılması için özel olarak itina göstermiştir. Bir noktada sultan sansürcülerine bu kitapları İstanbul'da bir Türk hamamının kazan dairesinde diğer 'huzur bozucu' eserlerle beraber yakmalarını emreder.[43] Aynı anda Batı bilimi, Ludwig Büchner, Charles Darwin, Herbert Spencer ve John Stuart Mill'in materyalizm ve evrim üzerine eserleri 'İstanbul'un kitapçılarında serbestçe satılmıştır.'[44] Sultanın halife olarak rolünü tasdik ettikleri zamanlar haricinde İslamla ilgili kamusal tartışmalar, Abdülhamid'in saltanatı süresince etkin bir şekilde bastırılmıştır ve İslam üzerine az sayıda eserin basılmasına 1889'da matbuatı teftiş heyetinin kurulmasından sonra izin verilmiştir. Bu siyasa Müslüman reformcuların yayın yapma imkânlarını ağır biçimde sınırlamış ve Osmanlı'nın son döneminde Kur'an tefsirinin gelişmesini engellemiştir. Mısır'daki Muhammed Abduh (1849-1905), Muhammed Reşid Rıza ve Britanya Hindistan'ındaki Seyyid Ahmed Han ve Muhammed İkbal (1877-1938) gibi entelektüeller basılı mecrada Müslüman felsefesinin sınırlarını zorlayabiliyorken Osmanlı entelektüelleri sansürün katı ve boğucu rejimi ile karşı karşıya kalmıştır.

Kısıtlamalara rağmen yayıncılığın gelişimi daha nüfuz eden ve geniş kesimlere ulaşan bir kamusal alanın doğuşunda bir ebe hemşire olarak hizmet etmiştir ve İslami metinlerin gittikçe artan sıklıkla halktan insanlara seslenmeye başlaması tam da bu alanda olmuştur. Kemal Karpat benzer bir yönelimin Ramazan ayında sultanın huzurunda yapılan ilmi

---

[43] Raşit Cavaş ve Fatmagül Demirel, 'Yeni Bulunan Belgelerin Işığında II. Abdülhamid'in Yaktırdığı Kitapların bir Listesi', *Müteferrika* 28, no. 2 (2005), ss. 3-24.

[44] Deringil, *Well Protected Domains*, s. 54.

tartışmalarda da (*huzur dersleri*) ortaya çıktığına işaret eder. Bu münazaralar geleneksel olarak Arapça yapılırken Sultan II. Abdülhamid seyircilerin daha büyük bir kısmının anlayabilmesi için âlimlere Türkçe konuşmalarını emretmiştir.[45] Muallim Naci, *Sürat al-Ikhlaş* (K.112) üzerine veciz bir tefsir kaleme almıştır ve burada, bu önemli Kur'an bölümü üzerine bilginin inananların pek çoğu için erişilemez olmaya devam ettiğinden duyduğu üzüntüyü belirtir. Daha önce de bahsedildiği gibi, *Surat al-Ikhlaş* üzerine ulemanın yazdığı kitapların ulemanın elitleri tarafından görüldüğünden, 'kitlelerden saklanmaya' devam ettiğinden şikayet eder.[46] Seçkinler (*has)* ile kitle (*amme*), okur-yazar ile cahil ya da seçkin bir azınlık ile avam arasındaki ayrım tıpkı Antik Yunan ve diğer entelektüel geleneklerde olduğu gibi İslami söylemin standart bir konusudur. Bir ortaçağ âlimi olan Ebu Hamid el-Gazali'nin (ö. 505/111) *Iljam al– 'awam 'an 'ilm al-kalam* (Kitlelerin Teolojiden Kaçınması) isimli eserinde açıkça belirttiği gibi ulema mensuplarının büyük bir kısmı bütün Müslümanların her tür bilgiye erişimi olması gerektiğini düşünmemektedir.[47] Bu dönemde İslam felsefesinin anahtar sorularından biri modern çağda elit/kitle ayrımının İslami bilgi ve âlimlikle ilişkisi dahilinde nasıl anlaşılacağıdır ve bu belirsizlik Kur'an ile ilgili anadilleştirme tartışmalarının tam ortasındadır. Hatta 1889'larda bile Muallim Naci hâlâ eserini meşrulaştırmayı gerekli görmüştür. Eserini şekillendiren sadeleştirilmiş üslubun diğer tefsir türleri ile eşit sayılması gerektiğini ve bunu okumanın Kur'an kavrayışlarını genişleteceği için Müslümanların görevi olması gerektiğini savunur.[48] İçeriğin derinliği yerine uzatma özgürlü-

45 Kemal Kapat, *The Politization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State* (New York, Oxford University Press, 2001), ss. 337-8.

46 Naci, *Hülasatü'l İhlas*, s. 3.

47 Abu Hamid al-Gazali, *Ilam al- 'awamm 'an 'ilm al-kalam* (Kahire, al-Maktaba el-Ezheriyya li'l Turath, 1998).

48 Naci, *Halasatü'l İhlas*, s. 4. Naci aynı zamanda Kur'an surelerinin başında görülen, metinden ayrı, çok sayıda gizemli betik üzerine yazmıştır: Muallim Ömer Naci, *Muamma-ı ilahi yahud bazı süver-i Kur'aniyenin evailindeki huruf-ı tehecci* (İstanbul, 1302/1884-5).

ğüne dair yeni değerler sistemi giderek yaygınlaşmıştır, ama hâlâ yazılı müdafaa gerektirmektedir.

Popüler Kur'an tefsiri, 1850'den sonra ortaya çıkan Kur'an'ın belirli bölümleri üzerine kısa Türkçe tefsirlerde yeni bir basitlik seviyesine ulaşır. Berrak bir dilin yanı sıra ritüel ezberin aleyhine kavrayışın önemi ile ilgili daha yüksek bir mevhum ortaya koymuşlardır. Arapça Kur'an'ı ezberlemek Müslüman dini töreninin anahtar özelliğidir, bütün günlük dualarda gereklidir ve yaygın bir biçimde bir dindarlık ifadesi ve eğitim aracı olarak kullanılır. Yüzyıllar boyunca Arap olmayan Müslümanlar anlayıp anlamadıklarına bakmaksızın Arapça ayetleri ezberlemiş ve ezbere okumuştur, ancak on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı aydınlarının pek çoğu kavrayışa vurgu yapmaya başlamıştır. Edirne Müftüsü Mehmet Fevzi Kureyşizade (ö. 1900) kendi kuşağından pek çokları gibi Kur'an ayetlerini –anlamadan– sadece ezberlemenin çağdaş Müslümanların kötü haline kâfi gelmeyeceğini tartışmaya başlar. Herhangi biri anlamını kavramadan Kur'an'ı ezberlese bile Tanrı'nın hâlâ çabalarını kabul edeceğini 'ancak anlayarak ezberlemenin etkisinin ... inkâr edilemeyeceğini', bu yöntemin daha anlamlı bir deneyime neden olacağını yazar.[49]

Bu düşünceyle Kureyşizade, Vakıa Suresinin (K.56) anlamını 'Türkçede açıklığa kavuşturmak için' kısa bir kitap yazar. Basılmış bu eser genel okuru hedeflemiştir ve büyük ölçüde popülerleşmeye örnek teşkil eder. Hatta giriş kısmında eserin amacını açıklamadan önce yazar süratle 'her kim Sürat Vakıa Suresini belirli bir zamanda sürekli olarak okursa 'asla yoksul olmayacaktır' diye bilinen meşhur hadisten bahseder.[50] Aynı sayfanın sonunda bu tılsımlı sureyi yeniden tasdik ederek ilgili kehanetleri alıntılar. Genel okura başvurmasının yanı sıra kitabın yapısı ve üslubu, daha önceki tefsirlere göre okur-yazarlık ve eğitim açısından daha alt seviyede olanlara seslenen o dönemin tefsirlerinin derin anadilleştirilmesini örnekler. Türkçe nesir fevkalade basit ve kolay okunur ve yapısal olarak

---

[49] Mehmet Fevzi Kureyşizade, *el-Havasü'n-nafia fi tefsir suret el-Vakia* (İstanbul, 1313/1895-6), s.3.

[50] *A.g.e.*, s. 3.

yazar, ayetlerin anlamlarını giderek artan bir biçimde daha da kolay anlaşılır biçimlerde tekrar tekrar açıklar. Tekrar tekrar verilen özetler, basitleştirme ve gözden geçirmelerle Kureyşizade kimseyi karanlıkta bırakmadığından emin olur.

Her ne kadar Kureyşizade yeni yeni okur-yazar olmuş sınıflar için yazdıysa da seçkinlerden gelecek potansiyel eleştirelere karşı da kendisini korumanın yolunu bulur. Eserin neden bu kadar basit olduğunu açıklarken 'sadece (metnin) betik ve ruhuyla ilgili bilgisi olmayan avamın ve (kitlelerin) zihnine çok iyi yerleşebilecek nitelikte anafikir ve anlamları netleştirmeyi uygun buldum' diye yazar.[51] Kureyşizade açıkça zihinleri kendi zihninden daha ustaca işleyen okurların metnin basitliğinden dolayı şaşırabileceğinden korkmuş, bu yüzden daha ikinci derecede zihinlerin yararına basit açıklamalara ve ortak dile indiğini açıklığa kavuşturmuştur. Elitler ve kitleler için geleneksel bilgi kategorilerine meydan okumanın kendine has riskleri olduğundan, bilindik sicili olan bir İslami literatür metni kaleme almanın yetkin bir âlim olarak itibarını zedelemesi potansiyeli vardır.

Yine de tefsirlerin anadilleştirilmesi ve basitleştirilmesi istikrarlı bir şekilde devam etmiştir. Ferruh'un *Mevakib*'i 1902'de yeniden basıldığında (Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ıyla beraber) yayıncı, eseri yeniden basma kararının yazarların değil, kamunun (amme) talebi yüzünden olduğunu açıklayarak okurun ve kamusal alanın genişlemesine tanıklık etmiştir. Ferruh'un eseri belagatli ve güvenilir olduğu ve 'kamunun takdirini ve iyi niyetini kazandığı' için tekrar basılmıştır diye açıklar.[52] Bu tip ifadeler on dokuzuncu yüzyıl boyunca 'kamu' ve 'avamın' Kur'an tefsirlerinin okurları olarak önem arz etmeye başladığı gerçeğini örneklemektedir; yani artık yalnızca dinleyici değillerdir. Yeni devlet okullarının yaygınlaşması ve bununla beraber okur-yazarlığın yükselmesi geleneksel elit/avam ikiliğinin kademeli olarak aşınmasına neden olmuştur. Her ne kadar genel okur-yazarlık oranı yirminci yüzyıla kadar düşük kalmışsa

[51] *A.g.e.*, s. 7.

[52] Ayıntâbî Mehmed ve İsmail Ferruh, *Tefsir-i Tibyan ve Tefsir-i Mevakib* (birlikte tek bir ciltte basılmıştır) (Dersaadet, İstanbul, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1902), s.2.

da, eğitime kavuşan yeni sınıflar yayınların içeriği ve formunu belirleyen dini literatür için bir arz yaratmıştır.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca alışılagelmiş yazarlık kategorilerinin de modası geçmiştir. Tarihsel olarak Kur'an tefsirlerinin yazılması ve derlenmesi ulema teşkilatının alanıdır. İsmail Ferruh Efendi ile başlayarak ulemadan olmayan çok sayıda yazar, tipik olarak devlet memurları, çoğu kez klasik *tefsir*lerin tercümanı ya da derleyicisi olarak Kur'an tefsiri sahasına girmiştir. Giridî Selim Sırrı (1844-95) bu fenomenin ilk örneğidir. Kariyerini Osmanlı Devleti için farklı bürokratik ve idari görevlerde çalışarak geçirmiştir. Titiz ve talepkâr bir lider olarak bilinen Sırrı, önemli idarecilik görevleri üstlenmiş, onurlandırılmış bir devlet memurudur. II. Abdülhamid'in en güvendiği devlet görevlilerinden biridir. Ancak politik kariyerine ek olarak Sırrı Paşa İslami konular, dil ve edebiyat üzerine verimli bir biçimde yazmış ve çok sayıda kısmi Kur'an tefsiri yazmıştır.[53] Kur'an tefsiri üzerine eserlerin muharrirliği daha geniş bir ayrım olan *a la Turca* (geleneksel Osmanlı) ve *a la Franca* (modernist Osmanlı, Avrupa eğilimli) kültürel oryantasyonlar kadar Osmanlı eğitim sistemindeki medrese ve devlet okulları arasındaki çatallanmayı yansıtmaya başlamıştır. Bazı yazarların evveliyatı medreseyken, diğerleri devlet kurumlarından ya da özel öğretmenlerden ders almıştır. Bazıları ulema teşkilatında çalışırken, diğerleri kariyerlerini devlet memuru olarak geçirmiştir.

Müslümanların Kur'an'ın anlamını kavraması gerektiği fikrine kuşkuyla bakanlar da vardır. 1869'da Paris'ten yazan gazeteci/aktivist Ali Suavi Kur'an'ın anlamını bilmenin yararlı olduğunu teslim etmiş, ama doğrudan çalışılması gerektiğine dair zarureti sorgulamıştır. Müslümanların büyük çoğunluğunun metin konusunda cahil olduğu iddiasını reddetmiş ve her-

---

53 Cemal Kurnaz, 'Sırrı Paşa, TDVİA, cilt XXXVII, SS. 127-9; Giridi Sırrı Paşa, *Sırr-ı Tenzil* (Diyarbakır, Diyarbakır Matbaası, 1311/1893-4); aynı yazar, *Ahsenü'l- kasas: Tefsir-i Sure-i Yusuf aleyhisselam* (İstanbul, Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1893); aynı yazar, *Sırr-ı İnsan: Tefsir-i Sure-i İnsan* (İstanbul, Eski Zaptiye Caddesinde 61 numaralı Matbaa, 1312/1894-5); aynı yazar, *Sırr-ı Furkan: Tefsir-i Sure-i Furkan* (İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1312/1894-5); aynı yazar, *Sırr-ı Meryem: Tefsir-i Sure-i Meryem* (Diyarbakır, Vilayet Matbaası, 1312/1894-5).

kesin, hatta fakihlerin bile Kur'an'ı çeşitli aracılar vesilesiyle dolaylı olarak bildiğini ileri sürmüştür. Kur'an'ın anlamının herkesin anlayabilmesi için net bir dille yazılmış küçük öğretim amaçlı el kitapçıkları, etik üzerine eserler, Peygamberin biyografileri ve vaazlar aracılığıyla yayıldığını iddia etmiştir; dolayısıyla eğitimli ya da eğitimsiz bütün Müslümanlar bu farklı yollar aracılığıyla Kur'an'ın anlamını dolaylı olarak bilmektedir. Suavi vakti olanlar için Kur'an'ı aracısız çalışmanın yararları olduğunu kabul etmiştir, ama aracısız çalışmanın her zaman ikincil olacağında, çünkü Kur'an'ın pek çok açıdan İslami kültüre nüfuz ettiğinde ve herhangi birinin sadece Müslüman bir topluluğun bir parçası olarak bile onunla karşı karşıya geldiğinde ısrar eder.[54] Suavi'nin genel olarak kültüre Kur'an'ın nüfuz ettiğine dair görüşü, Susan Bassnett ve Andre Lefevre'e ait toplum üzerinde genellikle fiili içeriğinden daha çok etkisi olan 'metnin kültürel imgesi' kavramını hatırlatmaktadır.[55]

Osmanlı toplumunda Türkçenin basın ve kitle iletişiminin dili olarak yeni önemi Arapçanın rolü üzerine düşünmeye sebebiyet vermiştir. Suavi Arapçanın yalnızca Arapların dili ya da bütün Müslümanların umumi dili olan bir *lingua Islamica* olup olmadığını sorgulamıştır. Arapçayı bir yabancı dil olarak tanımlayan Osmanlı yazarlara cevaben, Suavi, İslam uygarlığına dair kozmopolitan bir görüş ileri sürmüştür ve Arapçanın bir şekilde Osmanlı toplumunun yerli dili olmadığı fikrini reddetmiştir. Arapçanın İslam ve Müslüman toplumlarının dili olduğunu, tek bir etnik grubun malı olmadığını iddia etmiştir; Arapçayı kullanan insanların çoğunun ya Arap olmadığını ya da Araplaşmış Müslümanlar (*musta'rab*) olduğunu ve aslında Arap gramerini tarihsel olarak şekillendirenlerin İranlılar ve Türkler olduğunu ileri sürmüştür.[56] Daha az tartışmacı bir üslupla, Türkçe ve Farsça ile birlikte önceki nesillerin Osmanlı ilim ve edebiyat dilinin organik bir parçası olduğu için kendi

---

54 Ali Suavi, 'Lisan-u Hatt-ı Türki', *Ulum* (1286/1869), Dücane Cindioğlu'nda alıntılanmıştır, *Türkçe İbadet* (İstanbul, Kitabevi, 1999), s. 159.

55 Susan Bassnett ve Andre Lefevere, *Translation, History, and Culture* (Londra, Pinter Publishers, 1990), ss. 9-10.

56 Suavi, 'Lisan', Cündioğlu'ndan alıntılanmıştır, *Türkçe İbadet*, s. 160.

Osmanlı atalarının 'Arapçayı bir yabancı dil olarak görmediklerini'[57] yazmıştır. Yalnızca Osmanlı edebi pratiklerindeki anadilci dönüş ve ortaya çıkmakta olan milliyetçi görüşün dilleri belli halkların varlığı olarak görmesiyle Arapça yabancı dil olarak görülmeye başlamıştır.[58]

Suavi'ye göre Arapçayı dini merasim ve Kutsal Kitabın dili olarak görmek bütünüyle pragmatik bir amaca hizmet etmiştir: İttihad-ı İslamı desteklemiştir. "Bu dini bir mesele değildir,' diye yazar, 'daha ziyade fikir farklılıklarını önlemek ve bütün Müslüman halkları tek bir dil altında birleştirmektir.'[59] Suavi için Arapçanın kendisi, bizzat kendisine içkin olan ve mucizevi nitelikleri nedeniyle önemli değildir. Bunun yerine Arapça, Müslümanların ruhani ve siyasi birliği için önemlidir, çünkü onları bir araya getiren bağdır. Bu bağı koparmak çok-dilli ve çok-etnikli Müslüman ümmetini ayırma potansiyeli taşımaktadır ve onu Avrupa'ya karşı daha da zayıf hale getirecektir. Bir araç olarak Arapçanın dini açıdan önemli olmadığına dair iddiası, yaygın kabul gören Kur'an Arapçasının taklit edilemez ve yalnız ona has bir değeri olduğu düşüncesinden keskin bir sapmaya işaret eder. Bu görüş Osmanlı İmparatorluğu ve bir bütün olarak İslam dünyasında siyasi, askeri ve ekonomik zayıflığın olduğu bir dönemde İslami dille ilgili bakışta pragmatik bir dönüşü temsil eder. Suavi'nin Arapçanın önemine dair siyasi anlayışı Reşid Rıza'nın bu konuyla ilgili benzer tavrının birkaç on yıl öncesinden habercisidir.[60]

Müslüman dünyası boyunca İslam ilmi ve dini merasimleri için hangi dilin bir araç olarak hizmet edeceği sorusu, geç on dokuz ve erken yirminci yüzyıllarda can alıcı bir entelektüel mesele olmuştur. Okur-yazarlık, yazılı basın ve Aydınlanmacı fikirler (Hıristiyan misyonerlerle birlikte) yayıldıkça Osmanlı tebaasının ve yerküredeki Müslümanların büyük çoğunluğunun fonksiyonel olarak Arapça okur-yazarı olmadığı durumda

---

57 *A.g.e.*, s. 158.
58 Anderson, *Imagined Communities*, s. 36.
59 Suavi, 'Lisan', Cündioğlu'nda alıntılanmıştır, *Türkçe İbadet*, s. 160.
60 Bkz. Muhammad Reşid Rıza, 'Tarjamat al-Qur'an', *al-Manar* 11, no. 4 (1908), ss. 268-74; görüşleriyle ilgili ayrıntılı tartışma için, bkz. bu kitaptaki 4. Bölüm.

Arapçanın kutsal dil olarak rolü gittikçe daha çok incelenmeye başlar. Sonuç bazı hiziplerin anadilde ritüel ve tercümeyi desteklerken diğerlerinin Arapçanın rolünü korumak ve yaymak üzere çabaladığı yaklaşımların kutuplaşmasıdır.

13 Şubat 1880'de Güneydoğu Hindistan'da bir şehir olan Madras'taki (günümüz Chennai'si) ulemanın liderleri, Müslüman mezarlığına gömülmemesi ya da halk tarafından selamlanmaması gereken ve evlilikleri feshedilmiş bir Güney Asyalı Müslümanı 'sadakatsiz, ateist ve hakikatten sapmış' olarak alenen kınayan bir fetva ilan ettiler. Söz konusu kişi bu suçlamayla Kur'an'ın 'Hintçe' tercümesini kaleme alması ve basması, anlatım gücü açısından orijinaliyle eşit olduğunu ve yerel Müslümanların mecburi günlük dualarında böyle bir tercümeyi ezberleme yükümlülüğü olduğunu iddia etmesi nedeniyle karşılaşır; onun muhakemesine göre dualar yalnızca anlaşıldığı zaman geçerli olacaktır.[61] Ulemanın sert cevabı kadar tercümanın sözümona iddiaları da tercümelerle ilgili birkaç kıtaya yayılmış abartılı endişeyi örneklemektedir.

Birkaç İslami dil, daha çok Arapça sözcüğü kapsamına alarak, yeni kelimeler uydurarak bir Araplaşma süreci geçirmiş ve Arap entelektüellerinin pek çoğu da bizzat Arapçanın canlanması için çalışmıştır. Osmanlı İmparatorluğunda Arapçaya verilen siyasi ve eğitimsel destek ulema hizbi zayıfladıkça ve devlet okulları on dokuzuncu yüzyıl boyunca öne çıkmaya devam ettikçe önemini kaybetmiştir.

Kur'an Tercümesi Tartışmalarının Yeniden Başlaması ve Sınırları

Osmanlı okulları ve kurumları Avrupa'nın edebiyatı ve kültürünün yanı sıra modern bilimlerini de benimsemeye öncelik verince Batı dilleri, özellikle de Fransızca tedricen Arapça ve Farsçayı yerinden ederek bilgi, uygarlık ve terbiyeli bir toplumun araçları olarak önemli rol oynamaya başlamıştır. Son dönem Osmanlı entelektüel hayatında, hatta İslam felsefesi alanında bile Fransızcanın önemli küçümsenmemelidir. On do-

[61] Edward Sell, *The Faith of Islam* (Londra, Trübner, 1880), ss. 233-6.

kuzuncu yüzyıl İstanbul'unda yaşayan biri, kolaylıkla Arapça metni ya da tefsircilerin yorumlarını içermeyen, tastamam ve kendi ayakları üzerinde durabilen Fransızca bir Kur'an tercümesini satın alabilirdi. Bu bölümde tartışılan geleneksel yorumların duygusunu ve tarzını korudukları için pek çok açıdan modern görülmeyen tefsirler dışında benzer bir kitabın Türkçesini bulamazdı. Geç Osmanlı döneminde en yaygın biçimde okunan tercüme, Albert de Biberstein-Kazimirski'nin orijinal olarak 1841'de basılan Fransızca *Le Koran*'ından ibaretti.[62] Tam da bu şartlarda Osmanlı Müslüman entelektüelleri Avrupa dillerindeki benzerleri gibi bir Türkçe tercüme gereksinimini tartışmaya başladılar.

Sultan II. Abdülhamid'in saltanatında basının, özellikle de dini yayınlar konusunda sıkı bir biçimde kontrol edilmesi, ulemanın Kur'an tercümesi fikrine muhalefeti ve İttihad-ı İslamı geliştirme çabalarına zarar verebileceği korkusu 'Kur'an Tercümesi' isimli bir eserin basılmasını imkânsız hale getirmişti. Devlet Kur'an tefsiri de dahil olmak üzere İslami metinlerin Türkçe basımına izin vermiş, ama bütünüyle tercümeye vermemişti. Şeyhülislamın tercümeyi 'izin verilemez' ilan etmesiyle yurtdışında basılmış Arapça *mushaflara* yönelik politikasına paralel bir biçimde devlet aynı zamanda bütün dillerde Kur'an tercümelerinin ithalini ve dolaşımını yasaklıyordu.[63] Zamanında Osmanlı Devleti İslam birliğini teşvik ederken, Sultan, Müslüman vatandaşlarını, özellikle de Arapları Kur'an tercümeleri gibi ihtilaflı eserlerle yabancılaştırmak istememişti. Pek çok kişi Türkçe tercümeleri Arapça Kur'an'ın otoritesine bir tehdit olarak algılıyor, Arapçadan vazgeçilmesini İslamdan vazgeçmekle ve ümmetin içindeki etnik-dilsel bölünmeyle eş tutuyordu. Ayrıca bir sonraki bölümde göreceğimiz üzere, Osmanlı'nın Müslüman âlimleri kutsal kitap tercümesiyle hem Hıristiyan misyonerlerin hem de Avrupa'nın kolonyal planları arasında negatif çağrışımlar kuruyordu. Tercüme basmanın

62 Albert de Biberstein-Kkazimirski, *Le Koran* (Paris, Charpentier, 1841). Muhtelif edisyonlar halinde yeniden basılmıştır ve İstanbul'daki pek çok kütüphanede hâlâ bulunabilir.

63 BOA MF.MKT 178/123 (8/S/1311- 21 Ağustos 1893); BOA MF.MKT 179/115 (14/Z/1310 - 28 Haziran 1893) (Katalog: 20/S/1311).

imkânsızlığının yanı sıra, bu dönemde İslami konulardaki ciddi kamusal tartışmaların şiddetle engellenmesi gerçeği nedeniyle konuyla ilgili kamusal tartışmalar da sınırlıydı.[64] Osmanlı aydınları Kur'an tercümesinin zaruretini tartışmaya on dokuzuncu yüzyılın sonunda başladılar. Ancak bunlar hakkında çoğunlukla karşı argümanlar ve sansür dolayısıyla bilgi sahibiyiz, çünkü Hamidiye döneminde kamusal olarak tercümeyi desteklemek sultanın panislamizm seferberliği ile uyuşmuyor, liberal ve aykırı görüşlülük iması içeriyordu.

Üretken bir romancı, yayıncı ve popüler bir yazar olan Ahmet Midhat (1844-1913) Avrupalı eleştirmenlere karşı 1894-5'te İslamı kapsamlı olarak savunan ve tercüme konusunu gündeme getiren bir kitap yayınladı. Kitabın formatı Midhat ve arkadaşları arasında bir dialog gibi ele alınmıştır ve yazarın muhataplarından biri dünyanın Müslümanları arasında Arapça konuşanların azınlığı oluşturduğunu ve bu demografik dengesizliğin Kur'an tercümeleri için gittikçe büyüyen bir arzuya öncülük etmesinin muhtemel olduğunu söyler.[65] Cevaben Midhat, Kur'an tercümesinin çağdaş İslamda önemli bir konu olduğunda hemfikirdir ve meseleyle ilgili neden herhangi bir karar ya da sonuca ulaşılamadığının sebeplerini ortaya koyar.

> İlk olarak Kur'an'ın belagati eşsizdir, harfiyen tercüme edilmesi imkânsızdır. İkinci olarak tercüme edilecek dildeki pek çok kelimenin tam eşdeğeri ya da emsali olmayacağı için bu kelimelerin değiştirilmesi kaçınılmaz olacaktır ve bu da bekleneceği gibi Yüce Kitabın tercümeden tercümeye tahrif edilmesinin önünü açacaktır. Üçüncü olarak kutsal kitapların kelimeleri analiz edilerek ve değerlendirilerek birtakım nizami kararlar alınmıştır ve bu kelimelerin değiştirilmesi bu metotların kullanılmamasına neden olacaktır.[66]

Bu, konuyla ilgili yaygın görüşün makul bir özetidir ki Midhat da hemfikir görünmektedir. Ancak 'Ferruh'un *Mevakib* ve

64 Hanioğlu, *Brief History*, s. 140.
65 Ahmet Midhat, *Beşair: Sıdk- Muhammediye* (İstanbul, Kırk Anbar Matbaası, 1312/1894-5), s. 97.
66 *A.g.e.*, s. 98.

Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ı o kadar vecizdir ki, tefsirden çok tercüme olarak görülebilirler' diye yazarak anadilde basılmış tefsirlerin şimdiden Kur'an tercümelerini bir realiteye dönüştürdüğünü itiraf etmektedir.[67] Buna ek olarak Midhat satır-arası tercümelerin varlığını ve meşruiyetini de kabul eder: 'Hatta İranlılar bir satır Arapça ve bir satır Farsça ile Kur'an nüshaları oluşturmak gibi bir yöntem bulmuştur. Ancak İslamdan hiç kimse Arapça metnin eşlik etmediği, kendi başına ayakta duran Kur'an tercümesine izin vermemiş ya da böyle bir tercümeyi Allah'ın Kitabı olarak takdir etmemiştir.'[68] Midhat, Farsça satır-arası tercümelere referans vererek benzer eserlerin Türkçelerinin de olduğundan habersiz görünmektedir. Bu tip metinlerin belirli ulema çevrelerinde ve sarayda dolaşımda olması muhtemeldir, buna rağmen Midhat ve daha geniş Osmanlı okur kitlesi bunların varlığından haberdar değilmiş gibi görünmektedir. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında yalnızca Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ı ve Ferruh'un *Mevakib*'i gibi basılmış eserler genel olarak bilinmektedir. Midhat'ın, orijinal Arapça metni içerdikleri ve tek başlarına Kur'an olarak kabul edilmedikleri sürece tercümeyi izin verilebilir görmesi dikkate değerdir.

Yine de Midhat'ın bir yorum türü olarak gördüğü tercümelerle ilgili duyguları ikirciklidir. Kimse Kur'an'ı Peygamber kadar anlamadığı için tefsir geleneği bile Peygamberin hadisleri kadar güvenilir değildir diye iddia eder. Bu yüzden çağdaşı Hacı Zihni Efendinin (1846-1912) hadisleri Türkçeye çevirme projesi için daha çok heves gösterir.[69] Yirmi beş yaşında intihar eden ateist yazar Beşir Fuad (1852-77) ile ilgili yorum yaparken onun trajedisini Arapça ya da Farsça bilmemesine, İslam ilmi konusunda cahil olmasına ve Kur'an'ı Fransızca tercümesinden okumasına bağlar. Midhat, 'İnsan, bir Müslüman ve Osmanlıda böylesi eksikliklerin vahim sonuçlarını anlayabilir' diye yazar.[70]

---

67 *A.g.e.*, s. 99.

68 *A.g.e.*, s. 99-100.

69 *A.g.e.*, ss. 102-3. Midhat muhtemelen Mehmet Zihni'yi kastetmektedir; Jalal al-Din al-Suyuti, *el-Hakaik: Mimma fil-cami is-sagir vel-mesarik min hadis-i hayır il-halaik* (İstanbul, Bab-i Ali Caddesinde 25 Numaralı Matbaa, 1310-11/1892).

70 Berkes, *Development of Secularism*, s. 293.

Ünlü tarihçi, devlet adamı ve Midhat'ın çağdaşı olan Ahmet Cevdet, Kur'an'ı tamamıyla tercüme etmenin resmen imkânsız olduğunu kabul ediyor, ama bu gereksinime de koşullu destek veriyordu. Kur'an'ın söz dağarcığı üzerine yazdığı bitmemiş Arapça-Türkçe terimler sözlüğünde 'Kur'an'ın inceliklerinin kıymetini bilmek için insanın Arapçada oldukça mahir olması şarttır' diye yazar. Yine de 'Kur'an'ı diğer dillere sadakatle tercüme etmek imkânsızdır' diye ekler.[71] Bu kısa cümlelerde Kur'an'ın dilsel bir mucize olarak muammasını teşhir eder – bir birey Kur'an'ın ancak Arapçadaki yeterliliği ölçüsünde kıymetini bilebilir, dahası tercüme, içerdiği mucizeyi etkin bir şekilde nakledemez. Bu mantığa göre Kur'an ile Arapçada okur-yazar olmayanlar arasında gözle görülür, kapanmaz bir dilsel uçurum bulunmaktadır.

Ancak tercümenin kusurlarını bildirdikten sonra, Cevdet, Kur'an'ın söz dağarcığı üzerine yazdığı Türkçe terimler sözlüğünün lehinde gerekçelerini açıklar. İlk olarak 'geçmişte bazı saygın şahsiyetler (Kur'an'ı) Türkçeye çevirmiştir ki, Arapça bilmeyenler bariz anlamını anlayabilsin' diye not eder.[72] Tercümelerin yalnızca bariz ya da düz anlamları içerebileceğini itiraf ederek Cevdet bir tercümenin Arapça Kur'an'ın yerini alabileceği iddiasından kaçınırken, aynı zamanda onların değerini de onaylar. Arkaik dilleri nedeniyle Ayıntâbî'nin *Tibyan*'ı gibi mevcut tercümelerin düz ya da bariz anlamları bile aktarmak konusunda sorunlu olduğunu hissetmiştir. Bu problem onu 'Kur'an'ı İstanbul'daki mevcut Türkçe diyalekti ile tercüme etmeye girişmeye'[73] sevk etmiştir ki, o da Kur'an terimleri sözlüğüdür.

Tercümeye destek veren son dönem Osmanlılarının ihtiyatına rağmen aslında on dokuzuncu yüzyılın sonlarında önemli bir âlim ve dilbilimcinin bir Kur'an tercümesi teşebbü-

---

[71] Ahmet Cevdet Paşa, "Giriş," *Lugat-i Kur'aniye*, Süleyman Tevfik (içinde) *Tercümeli Kur'an-ı Kerim* (İstanbul, Maarif Kütüphanesi, 1927), s. 4.

[72] *A.g.e.* Cevdet'in, Kur'an'ın Türkçe yeniden yazımlarını tanımlamak için *tefsir* ya da *meal* yerine *tercüme* terimini kullanması dikkate değerdir. *Tefsir* ve *meal*, Hamid döneminde Türkçe çevirileri anarken kullanılması çok daha kabul edilebilir terimlerdir.

[73] *A.g.e.*

sü vardı. Osmanlı İmparatorluğunun (günümüz Arnavutluk'u) Balkan eyaletlerinin Fraşeri şehrinde doğan Şemseddin Sami (1850-1904) Türk dilini yeni bir önem ve incelik seviyesine yükseltmenin ateşli bir taraftarıydı. En ünlü eserleri ilk Türkçe roman (*Taaşşuk-ı Tal'at ve Fitnat*, 1872/3), Türk dili ansiklopedisi (*Kamusü'l-âlâm*, 1889) ve Türkçe sözlüğünü (*Kamus-i Türki*, 1899) içerir.[74] Sözlüğün giriş kısmında kapsamlı bir sözlük ve dilbilgisi oluşturarak Türkçeyi diğer edebiyat dilleriyle aynı seviyeye getirme gereksinimini vurgular. Bin senelik bir edebi geleneği olmasına rağmen Türkçe sözcükler pahasına Farsça ve Arapça sözcüklerin yüklü miktarda birikmesinin de kanıtladığı gibi, Türkçe konuşanların kendi dilleri için doğru düzgün sözlükler ve dilbilgisi kitapları yazmayı ihmal etmesinden ve dillerini korumayı becerememesinden yakınır. Dahası dilbilgisi ve sözdizimi temelinde Doğudaki Türki yöreler, Orta Asya, Batı Anadolu ve Balkanlar'da konuşulan ağızların farklı diller olmadığını, daha ziyade aynı dilin, Türkçenin farklı diyalektleri olduğunu iddia eder. Dille ilgili anlayışında can alıcı olan şey Sami'nin ekseriyetle Osmanlıca olarak bilinen dile Türkçe denmesi gerektiğini ileri sürmesidir.[75]

Sami'nin sözlükleri ve ansiklopedik eserleri Türk dilinin günyüzüne çıkmasını ve algılanma biçimini şekillendirmiş ve bu eserler sonradan Türk milletinin kanonik metinleri olarak ün kazanmıştır. Ancak onun Kur'an tefsirini ve *Tefsir-i Cedid* (Yeni Tefsir) denilen tercüme projesini çok az kişi bilir. Sami, eseri 1898'lerde bitirmiş ve basılması için gerekli bir prosedür olarak Maarif Nezaretinin onayına sunmuştur. Nezaretin vesikaları ayetlerin anlamlarının faydalı açıklamalarla 'herkesin anlayabileceği bir dilde' sunulduğuna işaret eder.[76] Nezaret yine İslami eserlerin basılması için gerekli bir prosedür olarak Sami'nin elyazmasını incelenmesi için Şeyhülislam Mehmed

---

[74] Şemseddin Sami, *Taaşşuk-ı Talat ve Fıtnat* (İstanbul, Elcevaip Matbaası, 1289/1872-3); aynı yazar, *Kamusü'l-Alam: Tarih ve Coğrafya Lügatı ve Tabir-i Essahhiyle Kaffe-i Esma-i Hassa-i Camidir* (İstanbul, Mihran Matbaası, 1306-16/1889-98); aynı yazar, *Kamus-i Türki* (İstanbul, İkdam Matbaası, 1317/1899).

[75] Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki* (İstanbul, Çağrı Yayınları, 1987), s. 2.

[76] BOA A.MF.MKT 28/389 (28 Ş 1313 - 12 Mart 1898).

Cemaleddin'e yollar ve bu etapta kitabın geleceği için ölüm çanları çalmaya başlar. Bir aylık bir analizden sonra Şeyhülislam, Sami'nin ayetleri büyük Kur'an tefsircilerinin 'şerh ve izahlarına aykırı düşen' bir usülle tercüme ettiğini ve asla basılamayacağını yazar.[77] Ne yazık ki kitaptan geriye kalanlar yalnızca bu kısa tanımlardır. Hamidiye dönemi sansürünün kurbanı olmuş ve kitapçılar şöyle dursun matbaaya bile ulaşamamıştır. Yayımlanma izni reddedildikten sonra elyazması versiyon ya yok edilmiş ya da kaybolmuştur.

Çok sayıda kaynak Sami'nin kamuoyu önünde kınandığını, Kur'an'ı Türkçeye tercüme ettiği için muhtemelen bir tür ceza ile yüz yüze kaldığını işaret etmektedir. Müzisyen, şair ve bir kamu entelektüeli olan Samih Rifat (1874-1932) bir İslam âlimi olmayan Sami'yi ehliyetsiz bir kişi olarak Osmanlı Müslümanları için bu derece büyük bir tercüme projesini üstelenmeye teşebbüs ettiği için azarlamıştır: 'Dini Denetleme Komitesi tarafından... üç gün önce kitabının reddedildiğini ve birkaç Arapça sözcüğü hızla öğrendikten sonra böyle bir araştırmaya girmemek konusunda uyarıldığını unuttun mu?'[78] Sami'nin tercümesinin kaderiyle ilgili ünlü Türkçü düşünür Yusuf Akçura (1876-1935) şöyle yazar: 'Sami Bey, Kur'an tercümesini bile üstlenmiş ama Osmanlı hükümeti bu girişimi kesinlikle yasakladığı için tercüme ettiği kısmın yok edilmesi gerekmiştir.'[79] Sonradan Sami'nin savunucusu olan Vala Nurettin (1901-67) 1943'te Kur'an'ı tercüme etmeye giriştiği için Sami'nin 'ölüm cezasına mahkûm edildiğini' ama sonradan hükümetin onu bağışladığını iddia etmiştir.[80] Gazeteci Yunus Nadi tarafından aktarılan gerçek ya da hayali bir sohbet, olayın Sami'yi milliyetçi nedenlerle zulme uğramış bir kurban olarak gösteren başka bir versiyonunu betimler. Din âlimi olan Hafız Refi Efendinin öğrencileri ona bir gün sorarlar:

---

77 BOA MF.MKT 429/1 (21/B/1316 - 5 Aralık 1898).

78 Âgah Sırrı Levend, *Şemsettin Sami* (Ankara, Üniversitesi Basımevi, 1969), s. 99.

79 Yusuf Akçura, *Türk Yılı*, 1928, s. 354, Levend'de alıntılanmıştır, *Şemseddin Sami*, s. 99

80 Va-Nu (Vala Nurettin), 'Şemseddin Sami Sinsi Bir Türk Düşmanı mıydı? Haşa', *Akşam*, 15 Ekim 1943, s.3.

Hocam, canınız mı sıkkın?
Şöyle başlar:
Sormayın çocuklar, dünden beri çok sinirliyim.
Neden Hocam?
Nasıl sinirli olmam? Şemseddin Sami isimli bir embesil Kur'an'ı tercüme etmedi mi? Sadece bu da değil, bu soytarı Kur'an'ı tercüme etti ve Maarif Nezaretine verdi. Oradaki zır cahiller de bilakis bu tercümeyi sevdiler, 'tebrik ederiz' dediler ve onu aptal bir iltifat yağmuruna tuttular. Basılmasını tavsiye ettiler. Buna rağmen sağduyulu biri Şeyhülislam Makamı bu tercümeye bakmalı dediği için kitap bana geldi.
Okuyup beğenmediniz mi Hocam?
Ne demek istiyorsun, 'Okudum mu yani?' Böyle bir şeyi hiç okur muyum?
Öyleyse ne yaptınız Hocam?
Ne yapacaktım ki? Tercümeyi yok etmeye karar verdim ve o cahil soytarıya kaba etlerinden seksen kırbaç cezası verdim.[81]

Ölüm cezasına ya da disiplin amaçlı kırbaç cezasına (yüksek ihtimalle hiçbirine) çarptırılmış olsa da olmasa da, Sami'nin rejimin dikkatini çektiği kesindir; çünkü kendisi etkili bir Arnavut ailedendir ve önemli bir yazardır. Onun Arnavut ayrılıkçılığının potansiyel lideri olmasından korkan Sultan II. Abdülhamid Sami'yi ev hapsine çarptırmıştır.1899'dan itibaren misafir kabul etmesi yasaklanmış ve kalan yıllarını 1904'teki ölümüne kadar bilimsel projelere harcamıştır.[82]

Son dönem Osmanlı kamusal alanında uygulanan kısıtlamalar dikkate alındığında Türkçenin bir din dili olarak onay görmesi gibi çok radikal bir tutumun İmparatorlukta değil, yurtdışında bulunan bir muhaliften gelmesi sürpriz değildir. Mehmed Ubeydullah Efendi (1858-1937) medresede eğitim görmüş, sarık takan bir yazar, çevirmen, casus, maceraperest ve II. Abdülhamid rejimine karşı kurulan Jön Türk hareketi taraftarıdır. Kahire'de basılan İslam reformu üzerine bir eser-

---

81 Yunus Nadi, 'Türkçe Kuran, Türkçe İbadet', *Cumhuriyet*, 25 Ocak 1932, s.4.

82 Çiğdem Balim, '*Sami, EI2*, cilt VIII, ss., 1043-4.

de Ubeydullah, İslamı içtenlikle anlamak için Türklerin hem Kur'an'ı hem de hadisleri Türkçeye çevirmesi gerektiğini ileri sürecektir. 'İçimizde Arapça okuyarak din hakkında öğrenmek isteyenlere kimse engel olamayacaktır. Ancak kategorik olarak dinin yalnızca Arapçayla sınırlanmasını kabul edemeyiz' diye yazar. Türklerin büyük çoğunluğu Arapçayı anlayamadığı için, diye devam eder, bazıları Kur'an'ı Fransızca ve İngilizcelerinden okuyup anlamaya teşebbüs etmiştir.'[83]

Ubeydullah, Türkçe tercümelerin ille de Arapça Kur'an okumanın değil, daha ziyade eğitimli Osmanlıların zaten okuduğu Avrupa dillerindeki tercümelerin yerine geçeceğine işaret eder. Ona ve diğerlerine göre Osmanlı tebaasının Türkçe tercümeleri okuyamayıp gayrımüslim Avrupalıların tercümelerine mecbur bırakılması saçmadır. Tercümeyi desteklemenin de ötesinde, Ubeydullah konuyu bir adım daha öteye götürür ve 'Türkçe Kur'an' fikrini önerir. Yani yalnızca metnin Türkçeye tercüme edilmesini değil, aynı zamanda açıklayıcı olabilecek, dua etmek, çalışmak ve vaazlarda kullanılmak üzere potansiyel olarak orijinal metnin yerini alacak bir Türkçe versiyonu savunmuştur. İkame etme potansiyeli ulemanın yüzyıllar boyunca büyük bir özen ve sebatla engellemeye çalıştığı bir ihtimaldir. Mehmed Ubeydullah, büyük bir gayretle Türkçe Kur'an ülküsünü savunmuş, onu dinleyen herkese tercümenin faziletlerini vaaz etmiştir. Mısır'da sürgünde olduğu sırada Ubeydullah, Mısırlı âlim Reşid Rıza ile tanışmış ve 'Türkçe Kur'an' fikri ile onu korkutmuştur. Rıza bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi takip eden yıllarda hararetli bir şekilde Türkçe tercümeler aleyhine yazmaya devam etmiştir.

On dokuzuncu yüzyıl boyunca basılmış Türkçe yorumlar yoluyla İslami külliyatın ve Kur'an tefsirlerinin geniş kapsamlı bir biçimde anadilleştirilmesi söz konusu olmuştur. Türkçenin dinin aracı olarak hizmet edebilecek önemli bir dil olduğu düşüncesi son dönem Osmanlı aydınlarına, akraba dilleri konuşan ve Avrasya boyunca Türki Müslümanları bir araya getirmeye çabalayan Rus İmparatorluğundaki Müslümanlara

---

[83] Azimzade Refik Bey, *Kıvam-ı İslam*, tr. Mehmet Ubeydullah (Kahire, 1324/1906), ss. 157-8.

gittikçe daha cazip hale gelmiştir. Her ne kadar doğrudan çeviriler (tercüme) yasaklanmış da olsa, Kur'an ayetlerinin çevirileriyle gelen birtakım Türkçe tefsirler yirminci yüzyılın başında basılmaya başlamıştır. Ubeydullah'ın Türkçe bir Kur'an iddiası hem devrimci hem de sapkındır. Böyle bir iddianın siyasi muhalif ve liberal düşünürlerin sakin sohbetlerinin ötesine geçmesi yalnız metinsel değil, siyasi bir devrim gerektirmektedir.[84]

---

[84] Medreselerin ve ulemanın gerilemesi üzerine, bkz. Amit Bein, *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition* (Stanford, CA, Standord University Press, 2011).

4

POLİTİKLEŞME: YENİ ARAPÇILIK, MİSYONERLER VE JÖN TÜRKLER (1908-1919)

Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın
(K.3:103)

Ortadoğu milliyetçiliğinin ve Avrupa güçlerinin ufukta görünen sömürgeleştirme girişimlerinin yükselişiyle Müslümanların birliği ve siyasi varlığını sürdürme konuları erken yirminci yüzyılda Müslüman entelektüellerin zihinlerini büyük ölçüde meşgul ediyordu ve bu, Kur'an tercümesi tartışmasına yüksek dozda bir politikleşme unsuru enjekte etmişti. İslam ümmetinin vizyonu dönüşüp ulus bilinci arttıkça Kur'an'ın taklit edilemezliği ve Arapçanın ayrıcalıklı konumu üzerine geleneksel iddialar, reform yanlısı entelektüel ve politikacılara gitgide daha da çok zamanın ruhuna aykırı görünmeye başlamıştı. Kur'an dilinin benzersizliği hem ulema hem de dindar entelektüeller tarafından müzakere edilmeye, tartışılmaya devam etti ama bu tip müzakereler artık Osmanlı İmparatorluğunun hem Avrupa'nın müdahaleleri hem de devlet meselelerinde Türk dilinin öncelikli rolünü vurgulayan içerideki bürokratik değişimlerin gölgesi altında oluyordu. Milliyetçilik yanlısı ve endişe konusunu Kur'an'ın benzersizliğinden Müslümanların yeniden uyanışı ile birliğine kaydıran milliyetçilik-karşıtı fikirlerin tartışmaları yeniden şekillendirdiği akımlar, tercümenin siyasi akıbetine İmparatorluk boyunca yeni bulunmuş bir ehemmiyet kazandırdı.Kritik bir biçimde Arap milliyetçiliği-

nin doğuşu Kur'an tercümesine muhalefet için önemli bir yeni kaynak sunuyordu.

Kur'an'ın ve Müslüman dini törenleri ile İslam ilminin büyük kısmının dili olarak Arapçanın ayrıcalıklı bir pozisyonu vardı ve ortaçağ Müslüman toplumlarından erken dönem Müslüman toplumlarına kadar kesintisiz olarak önemli bir işleve hizmet etti. Dini önemine ek olarak pek çok âlim Arapçayı eşsiz bir biçimde dokunaklı ve üstün bir dil olarak gördü. Ancak milliyetçilik çağı, entelektüeller okur-yazar toplumlarda, kültürel ilişkilerde ve misyoner okullarında Araplığın mahiyetini inceledikçe Arapçayla ilgili yeni bakış açıları getirdi. Erken yirminci yüzyıl Arapçılığı, dili bir milletin ruhu olarak gören Romantik dilsel milliyetçiliğin bir varyasyonuydu. Proto-Arap milliyetçiliği Arapları, Arapçayla birbirine bağlı insanların millet olarak bir araya gelmesi, paylaşılan ortak tarih ve kültür ile tanımladı. Etkileyici bir şiir, tarih yazımı ve kutsal metinler külliyatının gelişimi kadar, güçlü bir imparatorluğun kurulmasından, Arap entelektüellerinin bilim sahasındaki ve matematikteki keşiflerinden gurur duydular. Her ne kadar pek çok Arapçılık yanlısı Hıristiyan ya da seküler de olsa, Kur'an'ı çoğunlukla Arap dilinin doruk noktası olarak gördüler ve onu Arap milli kimliğinin sembolü yaptılar.[1]

Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın öncülük ettiği Mısır'daki modernist hareket Kur'an ve hadisin taze yorumları üzerinde temellenmiş İslam reformu programını, içtihadın (bağımsız şer'i akıl yürütme) yeniden canlandırılmasını, devlet ve toplumun modernleşmenin Arap tarih ve diline dair romantik vizyonla bir araya getirerek milliyetçi söylemin pek çok veçhesini benimsedi. Osmanlı Suriye'sinin el-Kalemun köyünde doğan Reşid Rıza yirminci yüzyıl başlarının en ünlü ve en etkili Müslüman entelektüellerinden biri olmuştur. Kahire'de birlikte *Al-Manar* (Deniz Feneri) isimli dergiyi kurduğu Mısırlı reformcu düşünür Abduh'un mürididir. *Al Manar,* modernist Müslüman felsefesinin öncü yayın organı olmuş ve Müslüman

---

1 Yasir Süleiman, *The Arabic Language and National Identity* (Washington DC, Georgetown University Press, 2003), s. 125. Arap milliyetçiliği üzerine çeşitli görüşler için, bkz. Rashid Khalidi vd. (ed), eds., *The Origins of Arab Nationalism* (New York, Columbia University Press, 1991).

dünyası boyunca dolaşımda olmanın ayrıcalığını yaşamıştır. Yerküredeki Arapça okurları dergiyi okumuş ona makaleler yollamış ve yazılı haberleşme aracılığıyla Reşid Rıza'nın fikirlerinin peşinde koşmuştur. Abduh'un ölümünün ardından derginin yönetimini üzerine almış ve modern Müslüman dünyası ve reformcu felsefeye ilişkin her yelpazedeki konlar üzerine fikir yazıları, çok sayıda makale ve fetva yazmıştır. Bir içtihat ve hukuki okulların birleştirilmesi yanlısı olarak aynı zamanda Arap dili propagandasının ateşli bir savunucusu ve Kur'an tercümesinin gözüpek aleyhtarıdır.

Aşağı yukarı yirminci yüzyılın başında Türki Müslümanlar arasında olan Kur'an tercümesi ile ilgili konuşmalar Reşid Rıza'yı telaşlandırmaya başlamıştır. İzmir'den bir muhalif Mehmed Ubeydullah, Sultan II. Abdülhamid'e karşı geldiği için Hicaz'a sürgüne gönderilmiştir. Ancak Ubeydullah, Reşid Rıza ile tanıştığı ve bir 'Türkçe Kur'an' oluşturma fikrini tartıştığı Müslüman reformcular için bir basın özgürlüğü yuvası olan Kahire'ye kaçmıştır.[2] 'Türkçe bir Kur'an', Arap dilinin kullanım ve prestijini –düşürmeyi değil– yeniden canlandırmayı uman Reşid Rıza'nın (ve *al-Manar* dergisinin) yeni-Arapçı gündemi kadar 'Arapça Kur'an'ın' geleneksel tanımlarına da terstir. Reşid Rıza, Kur'an'ın anadilde olması gerektiği düşüncesini duymaktan hiç hoşnut olmamıştır, ama bu konuyla çeşitli biçimlerde yüz yüze gelmiştir. Örneğin 1908'de Rus İmparatorluğunda bir şeyh, Ahsen Şah Ahmed el-Samarî Kur'an tercümesinin caiz olup olmadığını soran bir mektup yazmıştır. Samarî kendi çevresindeki entelektüeller arasındaki sohbetler kadar İstanbul'dan gelen kitapları okuyarak bu konuyu merak etmeye başlamıştır.[3] Şöyle yazmıştır:

> Bizim Rus-Türk aydınlarımıza gelince, onlar tercüme edilmesinde ısrar ediyorlar ve 'anlaşılamaz kalması şart değilse Kur'an tercümesinin cevaz olmadığını söylemenin hiçbir anlamı yoktur' diyorlar. Bu nedenle tercüme etmenin zorunlu olduğuna hükmediyorlar. Şu an Kazan'da

---

2 Dücane Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi,* İstanbul, Kitabevi, 1998), s. 27.

3 Midhat, *Beşair*, ss.98-9

> tercüme ediliyor ve tercüme parçalar halinde basılıyor. Ve Kafkasya'daki gönüllü savaşçılardan biri olan Zeynel Abidin Hacı el-Bakuvî Türkçeye tercüme etmeye kararlı. Efendi, bu konuyla ilgili düşüncelerinizi rica ediyoruz.[4]

Reşid Rıza bu talebe 20 Mayıs 1908'de *al Amar*'da yayımlanan ayrıntılı bir fetva ile karşılık verir.[5] Bu fetvayı Kur'an tercümesini, özellikle de Türkçeye tercümesini teşvik eden gittikçe yükselen seslere karşılık vermek için kullanmıştır. Reşid Rıza'ya göre tercümeler taklit edilemez metni yerinden etmekle tehdit etmektedir ve Müslüman ümmet içinde etnik bölünme oluşturacak ve Müslüman ayrımcılığının Pandora kutusunu açacaktır. Bu onun politik ve entelektüel olarak ümmeti canlandırmakta Arapların liderlik edeceği Müslüman reformu vizyonuyla uyuşmazlık içindedir.

Avrupa'nın askeri ve ekonomik gücünün akıntısına karşı Reşid Rıza, Arapça diline yaptığı vurguyla erken Müslüman imparatorluklarındaki Arap liderliğinin yeniden canlandırılmasını tasavvur eden bir Arap Rönesansı vizyonunu savunmuştur. Ona göre Müslüman birliği,

> geçmiş yüzyıllarda Araplar sayesinde elde edilmiştir ve diğer ırklarla hemfikir ve birleşmiş olan Araplar vasıtasıyla olmadıkça da geri dönmeyecektir. Bu birliğin esası bizzat İslamdır ve İslam da Herşeye Kadir Allah'ın Kitabı ve Peygamberinin Sünnetinden başka bir şey değildir... Her ikisi de Arapçadır. Onların soylu dilini anlamadıkça kimse bunları hakkıyla anlayamaz.[6]

Arapların idaresinde ve Arapça dili etrafında bir araya geldiğinde, diye iddia eder Reşid Rıza, İslam ihtişama kavuşmuş ve dört başı mamur bir uygarlık kurmuştur. Muhtemelen baş-

---

[4] Muhammad Reşid Rıza, "Tarjamat al-Qur'an', Şalah al-Din Muhajjd ve Yusuf Qazma Huri (içinde), ed., *Fatawa al-Imam Muhammad Reşid Rıza* (Beyrut, Dar al-Ktab al-Jadid, 1970), s. 643.

[5] Rıza, 'Tarjamat al-Qur'an', ss. 168-74.

[6] Muhammad Reşid Rıza, 'Madaniyyat al-arab', *al-Manar* 3 (1900), ss. 289-93, Mahmoud Haddad'da alıntılanmıştır, 'Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Rida's Ideas on the Caliphate', *Journal of the American Oriental Society* 117, no.2 (1997), s. 257.

ka herhangi bir yazardan daha çok dini-politik bir fenomen olarak İslamın başarısında dilsel birliğe vurgu yapmıştır. Aynı zamanda Arap olmayanlar 'onların tahtına saldırdığında ve Arap olmayan ulema Arapça olmayan dillerde ibadet, Kur'an'ın ezberlenmesi, namaz esnasında okunması üzerine düşüncelerini yayınladıklarında' Müslüman toplumların inişe geçmeye başladığını ileri sürmüştür.[7] Rıza'ya göre, Müslümanlar ortak bir dil kullanmanın önemini ihmal etmiştir; bu Arap olmayanları Kur'an'ın mesajından uzaklaştırmış ve Müslüman halklar arasında bölünmelerin sürmesine neden olmuştur. Bu perspektiften Kur'an'ı tercüme etme ihtiyacını, Müslümanların halka kendi dillerinde anlamını yeterince açıklamaktaki özensizliğinin bir işareti olarak görür.[8] Reşid Rıza ve reformcu entelektüellerin çoğuna göre Kur'an'ın daha iyi anlaşılması ve Kur'an'la daha çok meşgul olunması İslamın yeniden canlandırılmasının ve Müslüman toplumların güçlendirilmesinin anahtar bileşenidir.

Bazı reformcular tercümeyi bu amaçlar için ideal bir araç olarak görürken Reşid Rıza yanlış anlamaya ve anlaşmazlığa giden bir yol olarak görmüştür. Ona göre Müslümanların ulus devletlere ayrılması bazı Müslümanların orijinalinden, Arapçadan ziyade tercümelerle mutlu olmasına neden olarak inançsızlığı ortaya çıkarmıştır. 'Bu tereddüt' diye yazar 'Avrupa'nın Müslümanlara karşı politik ve sivil mücadelesinin etkilerinden birisidir. Dağılmamız, her biri hayatı kendi içinde barındırdığını düşünen ancak her biri de herkesin ölümü olan farklı ırklara bölünmemiz için bizi büyülemiştir.[9] Rıza tercümeleri sömürgeciliğin araçları ve tercümanları vahyedilmiş Arapça metinden Müslümanları 'özgürleştirmeye' girişen Avrupa taklitçileri olarak tanımlayarak Kur'an tercümelerine İslam halklarına karşı Avrupa'nın giriştiği daha geniş çabaların bir parçası olarak çamur atmaktan daha azını yapmamıştır.[10]

---

[7] Muhammad Reşid Rıza, 'Bab al-as'ila wa'l-ujubat al-diniyya', *al- Manar* 4, no. 13 (1901), s.s 496.

[8] Rıza, 'Tarjamat' (1970), s. 643.

[9] *A.g.e.*, s. 643.

[10] *A.g.e.*, ss. 649-50.

Avrupa'nın tercüme aracılığı ile böl ve yönet gündemine suç ortaklığı yapmak yerine, Reşid Rıza Müslümanları Arapçayı yeniden canlandırarak ve yayarak tercümeleri gereksiz kılmaları konusunda uyarmıştır. Bu girişimin merkezinde 'modern eğitim metotlarının' kullanımı ve bütün Müslüman okullarında Arapça öğretilmesini zorunlu kılmak da dahil olmak üzere eğitim reformu ve dil eğitimi vardır.[11] Reşid Rıza sürekli olarak Müslümanları toplumsal birliği geliştirmek ve Kur'an'ı anlamak için Arapça öğrenmeleri ve yaymaları konusunda uyarmıştır. Arapça öğrenmenin her Müslüman için zorunlu olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiştir ki, bu görüş diğer İslam âlimlerinin aksini iddia etmesine neden olmuştur.[12] Arapçayı yaymanın dini bir zorunluluk olduğuna dair fikri çok sayıda itirazla karşılaşmış, ama ona karşı olanları yalnızca kendi ilmi ekollerini takip eden ve alışılmadık iddiası için sunduğu delili bağımsız değerlendiremeyen taklitçiler olarak dikkate almamıştır.[13] Sözlerinin değerini asla küçültmeyecek biri olarak, cemaatin en asli metninin dili –bizzat Kur'an– üzerine herhangi bir şekilde mütabakat olmaksızın eğitim ve idareyle ilgili olarak ve emperyalizme karşı direniş için bir araya gelme ihtimali olanaksız olacaktır diye iddia eder.

Bu politik gerekçesine ek olarak Reşid Rıza, Kur'an tercümesine dilbilimsel ve teolojik zeminde de karşı çıkmıştır. Reşid Rıza tercümeyi 'hatalı olması ihtimali olan ya da olmayan bir tercümanın kavrayışı'[14] olarak tanımlamış ve yanılabilir bir kişinin yorumu nasıl 'bütün bir milletin itikatı'[15] yapılabilir ki diye alay ederek sormuştur. Tercümeler Muhammed'e vahyedileni aynen yansıtan metinler olmadığına göre, Reşid Rıza bunları bağımsız şer'i akıl yürütme (*içtihat*) için güvenilmez olarak görmüştür. Bu konsept Müslüman modernist programın köşetaşı, modernistlerin İslam hukukunu onun aracılığıyla ıslah etmeyi, entelektüel ve kültürel hayatı yeniden

11 *A.g.e.*

12 Muhammad Reşid Rıza, 'Fatawa *al-Manar*: Wujüb ta 'allum al-arabiyya 'ala kulli muslim', *al Manar* 17, no. 8 (1914), ss. 589-92.

13 Bkz. Rıza, 'Bab al-as'ila', s. 497.

14 Rıza, 'Tarjamat', Munajjid ve Huri içinde, *Fatawa*, s. 644.

15 *A.g.e.*, s. 648.

canlandırmayı umduğu bir araçtır. Reşid Rıza tercümelerin içtihatı imkânsız kıldığına kesinkes inandığı ve dolayısıyla onun reform vizyonunu tehdit ettiği için tercümelerin kabulünü çok geçerli hale gelmeden bastırabilecek argümanlar sunma arayışına girmiştir.

Bu amaçla Reşid Rıza, Kur'an tercümelerini kullanmanın bir taklit eylemi teşkil ettiği gibi alışılmadık bir perspektif sunar. 'Kur'an dinde taklidi yasaklamış ve taklitçileri kınamıştır. Dini Kur'an'ın tercümesinden türetmek tercümanını taklit etmektir; bundan dolayı Kur'an'ın yol göstericiliğinden bir sapmadır ve onu takip etmez'[16] diye iddia etmiştir. Taklide dair bu yasaktan dolayı bir tercümeye güvenenler K.12: 108'deki De ki*: "İşte bu benim yolumdur. Ben, ne yaptığımı bilerek Allah'a çağırıyorum; ben ve bana uyanlar (bunu yapıyoruz).* Reşid Rıza bu ayeti Tanrı'nın Müslümanları akıllarını kullanmaları ve bağımsız, eleştirel düşünürler olmaya zorladığını kastetmek için kullanır. Tercümeler taklide yönlendirdiğinden özgün düşünce için faydasızdır ve İslami olarak dikkate alınamaz.[17]

al-Manar'ın editörü aynı zamanda Kur'an'ın çokdeğerli ve sonsuz anlamlarını tercüme etmenin pek çok olasılığı tek bir anlama sınırlayabileceğini ve okuru yeni anlamların potansiyelinden mahrum edeceğini hissetmiştir. Reşid Rıza'nın söyleyişiyle, Kur'an sürekli olarak kendini yenilemekte, 'okuru ne kadar hazırlıklı ve bilge olduğuna göre (yeni perspektiflere) etkisi altına almaktadır.'[18] Daha önceki kuşaklarda açığa çıkmamış yeni ilim ve gizler çağdaş okurlara malûm olabilecektir diye akıl yürütür. Ancak eğer tercüme edilirse metin yalnızca tercümanın anladığını açığa vuracak, daha sonra gelecek kuşakları taklit edilemez Arapça metnin açığa vurduğu yeni keşiflerden yararlanmaktan mahrum edecektir.[19] Tercüme aynı zamanda deformasyon tehlikesini ortaya çıkarmaktadır. Hıristiyan İncil'inin deformasyona uğramış bir metin olduğuna dair geleneksel Müslüman bakış açısını hatırlatmaktadır. Reşid Rıza farklı dillerdeki tercümeler arasında 'Hıristiyanlarda gö-

---

16 *A.g.e.*, s. 644.
17 *A.g.e.*
18 *A.g.e.*
19 *A.g.e.*

rülen Eski ve Yeni Ahit'in farklı tercümeleri arasındakine benzer' çelişkiler olacaktır diye görüş bildirir.[20] Kur'an'ın aksine bu metinlerdeki çelişkiler göz önünde bulundurulursa, tercümeler tahrifattan korunmadığı için Müslümanların Kur'an'ı böylesi bir yozlaşma ve benzemezliklere maruz bırakmayı nasıl dileyebildiklerini sorgular.[21]

Son olarak Reşid Rıza, geniş kabul gören Kur'an'ın bazı özelliklerinin dilinin incelikleri ve zenginliği nedeniyle düpedüz tercüme edilemez olduğunu tekrar eder. Örnek olarak insanoğlunun yaşamsal dayanağını temin eden rüzgâr ve yağmuru Tanrı tarafından kontrol edilen güçler olarak tanımlayan bir ayet olan K:15:22'yi referans gösterir.[22] Tercümanın, bazı yorumcuların da ileri sürdüğü gibi, bu ayeti mecazi bir anlamda çevirebileceğine, yani rüzgâr ve gökyüzünün yağmurun oluşmasıyla birlikte bahsinin, erkeğin kadını hamile bırakması ve ardından bir çocuğun doğmasını temsil edebileceğine işaret eder. Biri bunu mecazi olarak tercüme ederse, diye devam eder, okur ayetin gerçek anlamını, rüzgârın 'erkek ağaçlardan dişi ağaçlara polen taşıdığı' anlamayacaktır.[23] Reşid Rıza, Saygın Sünni âlim Ebu Hamid el-Gazali'den alıntı yaparak Kur'an'ın başka veçhelerinin de, mesela Allah'ın Güzel Adlarının da (*esma'ül-hüsna*) eşit derecede tercüme edilemez olduğundan söz eder. ***Kitlelerin Teolojiden Kaçınması*** adlı eserinde Gazali, Güzel Adların tercüme edilmesinin yasaklandığını, çünkü bunların K. 3:7'de bahsi geçen muğlak dizelerde (müteşabih) sayıldığını yazar. Onun öncülüğünü takip eden Reşid Rıza pek çok Türkçe tercümenin yaptığı gibi Adları tercüme etmenin küfre düşmek anlamına geldiğini kabul eder.[24] Yine Gazali'yi referans göstererek Farsça, Türkçe ve diğer dillerin bazı Arapça sözcükleri karşılayamadığını ve boşlukları doldurmak için kendi fikrini kullanan tercümanın da okuru Kur'an'ın niyet etmediği inançlara sahip olmaya ikna edebileceğini ileri sürer. Hatta Farsça karşılıklarıyla Arapça sözcükler bile yanlış yön-

---

20 *A.g.e.*, s. 645
21 *A.g.e.*
22 *A.g.e.*, s. 645.
23 *A.g.e.*
24 *A.g.e.*, s. 646.

lendirebilecektir, çünkü bir dilde mecaz olarak kullanılan diğerinde öyle olmayabilir. Aynı biçimde, bazı sözcükler bir dilde sesteş olup diğerinde olmayabilir. Reşid'in gözünde bütün bu tuzaklar mükemmel tercümeyi imkânsız kılmaktadır.[25]

Reşid Rıza, Kur'an'ın anlaşılmasını savunup tercümesini reddetttiğine göre modern Müslümanlar Kitapla kişisel meşguliyetlerini derinleştirmek için ne yapacaktı? Bazı reformcu görüşlerine rağmen pedagojik statükoya bağlı kalınmasını tavsiye ettiği için Reşid Rıza'nın reçetesi Arap olmayan Müslümanlar için sürpriz bir biçimde tutucuydu. Eğitimsiz, sıradan Müslümanlar *Surat-al-Fatiha* ve bazı kısa süreleri bellemeliler ki dua okurken ezberden söyleyebilsinler; bunların tefsirleri onlar için tercüme edilmelidir. Ayrıca bu, Çin'de olanlar da dahil olmak üzere, pek çok Arap olmayan Müslümanın da ibadeti olduğu için, bazı ayetler din derslerinde onlara okunmalı ve kendi dillerinde izah edilmelidir.'[26] Rıza adeta ulemayı ihmal ettiklerini iddia ettiği bir görevi, metni halka açıklama vazifesini yerine getirmeleri için uyarmıştır. Öte yandan din âlimlerinin Arapça öğrenmeleri, bağımsız olarak Kur'an'ı anlamaları ve tefsirle ilgili geleneğe başvurmaları gerektiğine inanıyordu.[27] Dolayısıyla Reşid Rıza'ya göre, dini uzmanlar ve ruhban sınıfından olmayanlar arasındaki geleneksel ayrım ortadan kaldırılmamalı, daha ziyade uzmanlar vazifelerini hakkıyla uygulamalıydı. Onun yazılarında ulema metnin muhafızları olarak vitrinde ve merkezde duruyordu.

Kur'an ile ilgili olarak Reşid Rıza kesin bir biçimde Arapça Kur'an aracılığıyla Müslüman birliğinde karar kıldı: Kur'an'ın doğrudan ve kişisel olarak kavranması ikincil bir meseleydi. Arap olmayanlara önerilen program –geleneksel pedagoji ya da Arapça öğrenme– milliyetçilerin ve eğitim reformcularının öngördüğü ve emek verdikleri türden daha geniş bir kapsamlı anlayışa eşlik edebilecek bir potansiyel içermiyordu. Kitlelerin kavramasının yerine Rıza'nın Müslümanların karşılaştığı ikilemlere cevabı erken Müslüman cemaatlerin modelini takip ederek Kur'an'ı orijinal dilinde korumak ve Müslümanlar ara-

---

[25] *A.g.e.*

[26] *A.g.e.*, s. 648.

[27] *A.g.e.*

sında dilsel ve etnik farklılıkları gidermek için Arapçayı yaymaktı.

Son dönem Osmanlı ve Türk entelektüellerinin çoğunun da Arapçanın yayılmasını savunan ve teolojik ve politik nedenlerle Kur'an'ın tercümesine karşı çıkan benzer görüşleri vardı. İmparatorluğun son döneminde ve Erken Cumhuriyet yıllarında dindar entellektüellerin yazıları ve Müslüman modernist düşüncenin detaylandırılması için önemli bir alan olan İstanbul menşeli bir dergi *Sebilürreşad* (Hakkıyla Mürşidlerin Yolu) Osmanlı okullarında yaygın bir biçimde öğretilen Fransızcanın yerine Arapçaya daha çok dikkat etmesi gerektiğini iddia ediyordu.[28] Derginin yazarlarından Ahmed Naim 'İslami şevkleri, Muhammed'e olan ırksal yakınlıkları, dillerinin Kur'an'ın dili olması ve İslamı getirdikleri için onlara gönül borcumuzun yüzü suyu hürmetine Arapları herkesten daha çok sevmek zaruridir diye iddia ediyordu.[29] Bir İslam âlimi olan ve Osmanlı İmparatorluğun da iki kez şeyhülislamlık yapmış (1919-1920) Mustafa Sabri (1869-1954) Kur'an tercümesinin en açıksözlü muhalifiydi. Sabri yalnız Türkçe tercümelere değil, aynı zamanda Türkçe tefsirlere de karşıydı. Ulemanın geleneksel pedagojik rolünün sadık savunucusu olarak ortalama Müslümanların İslamı anlamasına çok az değer veriyor ve tefsirleri kendi başlarına hakkıyla anlayabilme kabiliyetlerinden de şüphe ediyordu. Sabri, kavrayabilmeleri için çaba harcamaktansa, vasıflı birine açıklaması için danışmalarını öneriyordu.[30] Aynı Reşid Rıza gibi, Sabri de Müslümanların kendi aralarında paylaştıkları bir dil olarak Arapçayı yaymalarının bir görev olduğunu kabul ediyordu. Eğer her dilsel cemaat kendini dilini kullanacak olsaydı, diye yazdı, bu 'İslamın uyumu ve birliğine bir darbe indirirdi.'[31] Sabri Türklerin tamamıyla Araplaşmadığı gerçeğinden yakınacak kadar ileri gitmişti ve

---

28 Hasan Kayalı, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley University of California Press, 1997, s. 93.

29 Ahmet Naim, *İslam'da Dava-ı Kavmiyet* (İstanbul, 1913-13), ss. 51-2, Berkes'te alıntılanmıştır, *Development of Secularsim in Turkey*, s. 375.

30 *A.g.e.*, s.199.

31 *A.g.e.*, ss. 199-200.

ne talihsizliktir ki, aynı İranlılar gibi Arapçayı benimsemek yerine kendi dillerini korudular diye düşündü.[32] Bir dini reform karşıtı olan Sabri, Kur'an tercümesi taraftarlarının vahyedilmiş metni yerinden etmek istediğinden şüphelenmişti. Bu son dönem Osmanlı âlimi ve muhafazakâr muhalefetin liderine göre tercümelerin teşviki, nitelikli olmayan şahıslar tarafından idare edilen sapkın bir girişim, hem İslamın metinsel kutsallığına hem de toplumsal dayanışmaya zarar verme tehdidi içeren bir projeydi.[33]

Rıza'nın Arapçanın etrafında gardını alan, Arapça okur-yazarlığın yayılması ve milli dillerde tercümelerin reddini içeren görüşü son derece kullanışsızdı ve İstanbul, Kazan, Tahran, Cava, Hint yarımadası ve Orta Asya'daki entelektüeller arasındaki milliyetçi uyanış ve dil reformu dalgalarına karşı kürek çekiyordu, Kahire gibi Arap merkezlerinden bahsetmiyorum bile. Birçok yönden Arapçanın yeniden canlandırılmasını teşvik edenler modern dönem öncesi Arap kozmopolitanizminin yeniden canlandırılması için son bir çaba içindeydi.

Protestan Misyonerler ve Kur'an Tercümesi

Tercümenin Müslüman birliğine zarar vermek olarak görülebileceğine dair belirli bir örnek Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri ve tercümeleri formunda belirdi. Protestan misyonerler Kur'an tercümesi faaliyetlerini büyük bir ilgiyle izliyor ve basılmalarını misyoner dergilerinde gayretle duyuruyorlardı. Misyonerlerin pek çoğu bizzat İncil'den daha değersiz olduğunu göstermek amacıyla Kur'an'ı Asya ve Afrika dillerine tercüme etmişti.[34] Misyoner düşüncesinin belirgin bir silsilesine göre, tercüme metinsel şeffaflık sonucunu doğuruyor ve Kur'an'ın rasyonel olarak kavranmasını sağlıyordu. Yaygın misyoner rasyonele göre, bu kutsal kitap Arapça bilmedikleri

---

32 Bein, *Ottoman Ulema*, s. 112.

33 *A.g.e.*, s. 197.

34 Mesela, William Goldsack, *Koran* (Calcutta, 1908-20) (Bengali); Godfrey Dale, *Tafsiri Ya Kurani Ya Kiarabu Kea Lugha Ya Kiswahili Pamoja, Na Dibaji Na Maelezo Machachs* (Londra, Society for Promoting Christian Knowledge, 1923) (Swahili).

için Müslümanların pek çoğunun kavrayamayamayacağı çarpıtılmış İncil anlatılarının karmakarışık bir yığınıydı. Tercümeler misyonerlerin Kur'an'ın içeriğini göstermelerini, İncil'le karşılaştırmalarını ve mukayese etmelerini sağlıyordu. Müslümanlar bir kere Kur'an'ın gerçekte ne söylediğini öğrenip Hıristiyan İncili ile karşılaştırdığında, diye devam ediyordu bu düşünce tarzı, İncil'in üstünlüğü ve hakikatinin farkına varacaklardı.

> Bir kutsal kitapları olduğu iddiasını hoş karşılamalı, çalışmaları için onları cesaretlendirmeli (özellikle de Arapça konuşan ülkeler dışındakiler için, Müslümanlar sık sık ve üzücü bir biçimde kendi kitaplarının malumatı konusunda yetersizdir) ve iki kitabı da inceledikten sonra özgürce tercihlerini yapmaya davet etmeliyiz. Hıristiyanlığın kendi Kutsal Kitaplarının en keskin incelemelerden korkmasını gerektirecek hiçbir şeyi yoktur. İslam ise, özellikle de eğitim gittikçe daha da çok yaygınlaştıkça herşeyden korkmalıdır.[35]

Protestan misyonerler yüzyıllar öncesinden Martin Luther'in iddialarını tekrar ederek Kur'an'ın anlamını şeffaf hale getirmenin yetersizliklerini göstereceğini ve din değiştirenleri kazanacağını söylemiştir.[36]

Bu düşünceyle misyoner yayınları çoğunlukla tercümelerin basılmasına alkış tutmuştur. *The Moslem World* (Müslüman Dünyası) dergisinin *Üç Aylık, Müslümanlar Arasında Güncel Hadiseler, Edebiyat ile Düşünce ve Müslüman Topraklarında Hıristiyan Misyonlarının İlerleyişi Dergisi* gibi bir altbaşlığı vardır. Hem misyonerlerin hem de Müslümanların tercümeleriyle yoğun bir biçimde ilgilenmiştir. Kurucusu Rahip Samuel Zwemer (1867-1952) Kur'an'ın taklit edilemez olduğu fikrini yeniden yorumlayarak Müslüman tercümelerinin kıt olmasını açıklamıştır: 'İslamın hiçbir zaman Tanrı vergisi Pentakostal dilleri olmamıştır... Kur'an'ın aksine, İncil'in görkemini, güzelliğini ve ruhani gücünü yitirmeden insanoğlunun bütün

---

35 Arthur Jeffery, 'The Presentation of Christianity to Moslems', *International Review of Missions* 13, no. 2 (1924), ss. 183-4.

36 Bkz. Bu kitaptaki Birinci Bölüm.

dillerine çevrilebilecek böyle bir eşsiz niteliği vardır.'[37] İncil'in vasfının en iyisi olduğunu kabul ederken Kur'an'ın güzelliği 'bütünüyle stilindedir ve dolayısıyla kaçınılmaz olarak yapaydır.'[38] Zwemer'e göre, metnin kafiyesi, ritmi ve müziği tercüme yoluyla nakledilemeyeceği için Kur'an tercüme edilemezdi ve bu biçimsel niteliklerinden sıyrıldığında içerik son derece hayal kırıklığı yaratacak cinstendi. Dolayısıyla tercüme etmek onu zararsız hale getirmekti.

Zwemer, yirminci yüzyılın başlarında Kur'an tercümelerine ortak bir misyoner yaklaşımı ortaya koyan bir tercüme bibliyografisi yayınlamıştır. Kur'an'ın ilk tercümesinin 'Petrus Venerabilis'in misyoner ruhu nedeniyle Abbot of Cluny' tarafından kaleme alındığını yazmıştır.[39] Çeşitli dillerde tercümelerin tarihini tanımladıktan sonra 'Hıristiyan yorum ve açıklamalarıyla' 1908'de basılan ve 'Müslümanları Hıristiyanlığa yönlendiren bir öğretmen olabilecek' Avusturyalı bir misyonerin Bengalce tercümesine dikkat çeker.[40] Zwemer diğer misyonerlik bölgelerini de benzer metinler kaleme almaları için cesaretlendirir. Sonuç bölümünde şöyle yazar:

> Bu tercüme eserlerin az sayıda istisna dışında Batılı âlimler, Oryantalistler ve misyonerlerin eseri olduğunu düşündüğümüzde Arapça Kur'an ile bütün milletlerin Kitabı olan İncil arasındaki çelişki çarpıcı bir biçimde ortadadır. Ve misyonerlik bakış açısının konumundan modern Kur'an tercümelerinden korkmamızı gerektiren hiçbir şey yoktur; aksine, her ikisini de kendi anadillerinde karşılaştırdıklarında okurların hepsi için İncil ile Kur'an arasındaki bu çelişkinin belirgin bir biçimde ortada olacağını umabilir miyiz?[41]

Osmanlı İmparatorluğu ile ilgili olarak Zwemer bir Türkçe tercüme basma yolunda karşılaşılan zorluklara işaret etmiş ve 'ortodoks İslam' yaygın olmaya devam ettiği sürece tercümele-

---

37 Samuel M. Zwemer, 'Translations of the Koran', *Moslem World* 5, no. 3 (1915), ss. 245-6.

38 *A.g.m.*, s. 246.

39 *A.g.m.*, s. 247.

40 *A.g.m.*, s. 258.

41 *A.g.m.*, s. 261.

rin Müslüman ülkelerde özgürce dolaşımda olamayabileceğine dair endişesini ifade etmiştir.

II. Abdülhamid'i tahtından eden 1908 Jön Türk Devriminden sonra (ayrıca Meşruti Devrim olarak da bilinir) Alman bir Protestan misyoner olan Julius Richter (1862-1940) 'birinin kendi bilincinin kanaatine göre dinini değiştirmesi' hakkı da dahil olmak üzere Kur'an tercümeleri ve dini özgürlük arasında bir ilişki kurmuştur.[42] Jön Türklerin iktidara gelmesinin Müslümanlara Hıristiyanlığa geçme olanağı sağlayacağını ummuştur. Jön Türklerle bağı olan bir gazetedeki Kur'an'ın Türkçeye tercümesini isteyen bir makale Richter'e gelecekteki dini özgürlüklerle ilgili bir umut vermiş, ama makaleyi ihbar eden resmi bir beyanname beklentilerini suya düşürmüştür. Bununla beraber Osmanlı anayasasının yeniden yürürlüğe koyulması ve tercüme taleplerinin büyümesi Protestan Misyonları için yine de değişmekte olan bir manzarayı göstermektedir. Richter Türkiye'nin, 'Türkiye'nin batısında' misyoner faaliyetleri için duyulmamış bir fırsat çağı olan...yeni bir safhaya' girmek üzere olduğunu düşünmüştür.[43]

Misyonerlerin Kur'an tercümelerine desteği bu türle ilgili geleneksel Müslüman dilsel ve teolojik argümanlara yeni bir endişe nedeni enjekte etmiştir. Bu endişenin etkisi karışıktır. Bir yandan bazı Müslümanlar tercümelerin ortaya çıkışını Kur'an'ı yok etmek üzere bir Avrupa komplosu olarak görmeye başlamış ve bu tür girişimlere daha da sert bir biçimde karşı çıkar hale gelmişlerdir.[44] Öte yandan Kur'an'a karşı misyoner retoriği –misyonerlerin polemik içeren tercümeleriyle birlikte– bazı Müslümanlara Hıristiyanların iftira ettiği ve yanlış yorumladıklarına inandıkları Kur'an'ın imajını düzeltmek ve içeriğini açıklığa kavuşturmak üzere tercüme kaleme almaları için ilham vermiştir. Encümen-i Terakki-i İslam in Kadan (Pencap) denilen bir Güney Asyalı cemaat tarafından bu düşünceyi yansıtan ve 1915'te basılan bir İngilizce Kur'an yayımlanmıştır.

---

42 Julius Richter, *A History of Protestant Missions in the Near East* (New York, Fleming H. Revell, 1910), s. 180.

43 *A.g.e.*

44 'Büyük bir Tecavüz: Kur'an'dan Menfaat Teminine Kalkışan bir Hıristiyan', *Sebilürreşad* 21, nos. 542-3 (1923), ss. 181-2.

> Mukaddes Kur'an'ın dini kadar başka hiçbir din bu kadar gaddarca yanlış yorumlanmamıştır. Düşmanca eleştirilerin itirazlarını cevaplamanın yanı sıra, bütün mezhep ve milliyetlerden okurlara İslamın gerçek bir resmini sunmayı amaçlıyoruz... İşte bu hedefleri göz önünde bulundurarak Mukaddes Kur'an'ın tercümesini üstlendik... Mukaddes Kur'an'ın gerçek anlamını nakletmek ve İslam üzerine yazan Hıristiyan yazarların yanlış yorumları yüzünden pek çok insanın sancılanmasına neden olan yanlış anlaşılmaları gidermek için.[45]

Son dönem Osmanlı İmparatorluğunda Müslümanların çoğu İslamın kötü imajıyla ilgili bu düşünceleri paylaşmış ve bunu etkisizleştirmeye ihtiyaç duymuştur.

Eğitimli Osmanlıların çoğunun aşina olduğu Avrupa dillerindeki tercümeler Kur'an'ı Türkçeye tercüme etme güdüsüne neden olmuştur. Tercüme edilmiş Kur'an ayetlerini içeren okul çocukları için Fransızca bir ders kitabını okuduktan sonra son dönem Osmanlı yazarı İsmail Hakkı Bereketzade (1850-1918), yazarlar sanki olası her hatayı tek bir yerde toplamış gibi görünüyorlar diye iğnelemiştir. Metnin gerçek anlamını göstermek için pasajları Türkçe açıklamalarıyla birlikte tercüme ettiği düzenli bir sütun yazmaya başlamıştır.[46] İslamın misyoner ve Batılı betimlemelerinin tekzibi popüler bir tür haline gelmiştir.

Kur'an'ın güvenilirliğine zarar vermek üzere artan misyoner girişimleri böylece tercüme türüne ve pek çoğu Protestan Reformasyonuna öykünen reformcu tercümanlara ilişkin yeni bir tür şüpheye neden olmuştur. Yine de bu yeni imalara rağmen Kur'an'a ilişkin reformist bakış açıları 1908'de olan siyasi devrimle birlikte kamusal alanda rağbet kazanmıştır. İstanbul'da oluşmakta olan politik sahne, yükselen okur-yazarlık oranlarının desteği ve Fransız Devriminin 'özgürlük, eşitlik, kardeşlik' fikirlerinden esinlenerek metnin doğrudan kavranması ihtiyacını yüreklendirmiştir.

---

[45] *The Holey Qur'an: With English Translation and Explanatory Notes* (Madras, Addison Press, 1915), Zwemer'de alındılanmıştır, 'Translations of the Koran', s. 253

[46] İsmail Hakkı Bereketzade, 'Necaib-i Kur'aniye', *Sırat-ı Müstakim* 1, no. 2 (1908), s. 24.

Devrimsel Kavrayış: 1908 Devrimi

1908 Temmuzunda İttihat ve Terakki Cemiyeti denilen, ayrıca 'Jön Türkler' olarak bilinen, genç bürokrat ve askerlerden oluşan gizli bir örgüt II. Abdülhamid'i 24 Temmuz 1908'de, 1876 Osmanlı Anayasasını yeniden yürürlüğe koyması için zorlamıştır. II. Abdülhamid'in rolü ilk olarak törensel bir pozisyona çekilmiş ve sonra başarısız bir karşı devrimin ardından 1909'da tahttan indirilmiştir. Balkanlar ve Arap vilayetlerinde ayrılıkçılığı engellemek ve İmparatorluğu güçlendirmek için yeni hükümet Arap vilayetlerinde daha sıkı bir hâkimiyet kurarak iktidarı merkezileştirmeye çalışmıştır. Merkezileştirme politikası, yerel Arap liderlerin geleneksel nüfuz alanlarına el atmakta, muhalefeti canlandırmakta ve milliyetçi hassasiyetleri körüklemektedir. İttihat ve Terakki, İmparatorlukta Türk liderliğini garantilemek için önlemler almış ve görünüşte resmi iletişimi kolaylaştırmak ve ortak bir dili paylaşan emperyal seçkinleri yetiştirmek için idari makamlarda, mahkemelerde ve okullarda Türkçeye daha belirgin bir rol veren önlemleri uygulamaya koymuştur. İttihat ve Terakki, İmparatorluk boyunca ilkokullarda Türk dili derslerini zorunlu hale getirmiş ve Türkçeyi ortaokul ve daha yüksek eğitim kurumlarında eğitim dili yapmıştır. Önceleri mahkemeler Arapça gibi bölgesel dilleri kullanırken, 1909'da hükümet imparatorluğun bütün mahkemelerinde Türkçenin kullanılmasını şart koşmaya başlamıştır, 'ki bu önlem tedirgin, işleri zorlaşmış hukuk çalışanları ve davalılara yol açmış ve adaletin yönetimini tehdit etmiştir.'[47]

İttihat ve Terakki'nin merkezileştirme politikasına karşı muhalefet dil meselesine odaklanmıştı ve İttihat ve Terakki Türkleştirme politikaları, etnik şovenizm ve dinsizlikle suçlanmıştı. Her ne kadar merkezileştirme konunun merkezinde de olsa, eleştirmenler dil politikalarının sembolik gücünü istismar ettiler, Türkçenin kullanımının yayılmasını İttihat ve Terakki'nin Kur'an ve Muhammed'in dili olan Arapçayı yüzüstü bırakmasının bir kanıtı olduğunu ifade ettiler. Arap eleştirmenler Türkleştirmeyle dinin kamusal hayattan tasfiyesine eş tuttular ve Arapçadan feragat etmenin İslamdan feragat etmek

[47] Kayalı, *Arabs and Young* Turks, s. 92.

olduğunu söylediler. İstanbul'daki yeni rejimin Arapçadan feragat ettiği ve İslamdan döndüğüne ilişkin suçlamaların ortasında Kur'an tercümesine yönelik hassasiyet vurgulanmaya ve yeni bir politik yankı kazanmaya başladı.

Reşid Rıza vak'ası Jön Türklerden hoşnutsuzluğun bir örneği olarak öğreticidir. Başlangıçta 1908 devrimini desteklemiş ve Osmanlı hükümetine Müslüman misyonerleri İslam çalışmaları kadar modern çalışma alanlarında eğitmek için bir okul kurma talebiyle 1909'da İstanbul'a gitmiştir. 1910'da hükümet, okulun bir Osmanlı Şeyhülislamı ile idare edilmesi ve Türkçenin de eğitim dili olması koşuluyla projeyi desteklemeyi önermiştir. Ancak Rıza, Şeyhülislamın dahil olmasını okulun politikleştirilmesi olarak görmüş ve İttihat ve Terakki'nin okulu Türkleştirme aracı olarak kullanmak istediğini iddia etmiştir. Bu olaydan sonra Reşid Rıza sağlam bir İttihat ve Terakki muhalifi olmuş ve İttihat ve Terakkicilere ateist ve farmasonlar diyerek fırça çekmiştir.[48] Dahası Müslüman birliği üzerine görüşleri değişmiş ve İttihad-ı İslam İmparatorluğunun kurulması için manevralar yapmaya başlamıştır. Arap bir hilafet tesis etme çabalarına öncülük etmiş ve varoluş nedeni Arap yarımadası ve Osmanlı İmparatorluğunun Arap vilayetleri arasında birliği geliştirmek olan bir gizli cemiyet kurmuştur.[49] Osmanlı Balkanlar'ına olan inancını kaybeden Reşid Rıza ve diğerleri Osmanlı vilayetlerindeki ayaklanmaları kışkırtmak için Britanya'dan kaynak kabul etmişlerdir.[50]

Meşruti Devrim ve İttihat ve Terakki'nin yükselişi görevden alınan sultanın yasalaştırdığı sınırlayıcı basın kanunlarını ortadan kaldırmıştır. Basın özgürlüğü daha önce büyük tabu olarak kabul edilen konularda akın halinde gelen yeni yayınları serbest bırakmıştır. 'Hürriyet', 'terakki', 'medeniyet' ve 'inkılab', zamanın moda sözcüklerini şekillendirmektedir. 28 Temmuz 1908'de anayasanın ilan edilmesinden kısa bir süre sonra düzinelerce yeni gazete ve dergi ortaya çıkmış ve kamusal ifade için bir coşku feveranı İstanbul'u istila etmiştir. Abdülha-

---

48 Eliezer Tauber, 'Reşid Rıza as Pan-Arabist before World War I', *Muslim World* 79, no.2 (1989), s. 105.

49 Kayalı, *Arabs and Young Turks*, s. 92.

50 *A.g.e.* S.185.

mid'in sansüründen kurtulan Osmanlı basını çeşitlenmeye ve gelişmeye muktedir olmuş, böylece bu durum da milliyetçilik ve Müslüman modernizminin gelişebileceği bir çevreye olanak vermiştir.[51]

İttihat ve Terakki'nin liderleri ve devrim sonrası edebiyatının yazarlarının pek çoğu Türkçü düşünceden etkilenmiştir. Türkçülük Türk dilinin, kültür ve kimliğinin önemini vurgulayan ön-milliyetçi bir söylemdir. On dokuzuncu yüzyılda Rusya ve Orta Avrupa'da gelişen Avrupa Türkolojisi alanından ilham alarak Türkçüler, İslami uygarlık içinde bastırılmış Türk dili ve kültürünün unsurlarını ortaya çıkarmaya ve canlandırmaya çabalamıştır.[52] Ziya Gökalp gibi Türkçüler için Türk kimliğinin uyanışı modernleşmenin, Osmanlı devlet ve toplumunun yenilenmesinin ayrılmaz bir parçasıdır. Buna akraba pantürkçü hareket, Balkanlar'dan Orta Asya'ya kadar uzanan Osmanlı ve Rus İmparatorluğundaki Türk halklarının kültürel ve siyasi birliğini tasavvur etmişlerdir. Hem Türkçülük hem de pantürkçü hareket 1908 Devriminden sonra tıpkı Arap, Ermeni ve diğer milliyetçi söylemler gibi rağbet görmüştür. Her ne kadar İttihat ve Terakki, Türkçü cemiyet ve yayınlara destek verdiyse de, herhangi bir türde milliyetçiliğin tehdit edeceği İslami birlik ve Osmanlı dayanışması hedeflerini teşvik etmeye devam etmiştir.[53] Bu nedenle İttihatçı çabalar, Türk milleti için ayrı bir devlet kurmak anlamında Türk milliyetçiliği gibi görülmemelidir. İttihat ve Terakki'nin başlıca görevi Osmanlı İmparatorluğunu kurtarmaktı.

Milliyetçi akımlara ek olarak daha özgür olan kamusal alan başkentte İslami entelektüel aktivitelerin gelişmesini olanaklı hale getirmiştir. 1908 Devrimi öncesi II. Abdülhamid rejime karşı eleştirilere ön ayak olma güçlerinden korktuğu için entelektüelleri sürgüne yollamıştır. Sürgünlerin içinde İslami geleneğe değer veren ve dönemin problemlerini çözmek için İslamı

---

[51] 1908 sonrası Osmanı basını üzerine, bkz. Palmira Johnson Brummet, *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911* (Albany, State University of New York Press, 2000)

[52] Karl Heinrich Menges, *The Turkic Languages and Peoples: An Introduction to Turkic Studies* (Weisbaden, Harrassowithz, 1968), ss. 5-7.

[53] Hanioğlu, *Brief History*, ss. 187-8.

kamusal değerlerin anahtar kaynağı olarak referans gösteren, ulemadan olmayan yazar ve aktivist, 'dindar entelektüeller' vardır.[54] Dahası sultanın basın sansürü kamusal alanda anlamlı herhangi bir dini tartışmaya engel olmuştur. Aslına bakılırsa Abdülhamid'e karşı dindar muhalefet yurtdışında Jön Türklerle beraber çalışmış ve 1908'deki Meşruti Devrim dindar entelektüellere ve genel olarak İslam konularında kamusal tartışmalara kapıları açmıştır.[55] Hem dindar entelektüeller hem de ulema çağdaş Müslümanların sorunlarının tartışılması ve araştırılması için özgün forumlar sağlayan dergi ve gazeteler kurmuştur.

Süreli yayınlar yeni seslerin kuramsal olarak dinle ilgili geniş çeşitlilikle fikirlerini ve özellikle de İslam reformu ile ilgili olanlarını alenen ifade etmesine izin vermiştir. Avrupa sömürgeciliği tehdidiyle kuşatılmış, İmparatorluk içindeki ayrılıkçı hareketlerden tedirgin olan Osmanlı entelektüellerinin sohbetleri, İmparatorlukta ve ondan daha da geniş Müslüman dünyasında zor siyasi ve ekonomik koşullarda hayatta kalmak için devletin nasıl yeniden canlandırılacağı sorusuna odaklanmıştır. İslam uygarlığının neden gerilediği ve Müslümanların yeniden nasıl yükselebileceği sorusu gazetelerin, dergilerin ve *Sebilürreşad* ve *al-Manar* gibi İslami yayınların sayfalarını doldurmuştur. Dinin rolü ve İslamda bir reform yapma ihtiyacı bu tartışmaları belirgin bir biçimde şekillendirmiştir.[56] II. Abdülhamid tarafından bastırılmış Müslüman reformist düşüncesi devrim sonrası kamusal alanda tamamıyla aleni olarak ifadesini bulmuş ve detaylandırılmıştır. Osmanlı düşünürler reformist düşünceyi farklı kombinasyonlarda sahiplenmiştir. İlkeleri ve yaklaşımlarında farklı da olsalar rakip entelektüel bakış tarzları, mevcut İslami kurumlarının reforma ihtiyacı olduğu konusunda hemfikirdir.[57]

---

54 Bu kullanışlı ifade 'dindar entelektüel' ve bununla değiş-tokuş edilebilir 'dindar eleştirmen' Amit Bein tarafından icat edilmiştir, *Ottoman Ulema*, s.27.

55 Hanioğlu, *Brief History*, ss. 187-8.

56 Bein, *Ottoman Ulema*, ss. 14-19.

57 Amit Bein, 'The Ulema, Their Institutions, and Politics in the Late Ottoman Empire (1876-1924) (Yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University, 2006), s.99. Berkes, *Development of Secularism*, s. 377.

Müslüman modernizmi olarak bilinen reform yanlısı yönelilm, çeşitli İslam ülkelerindeki aydınların Avrupa'nın Müslüman nüfuslu sömürge bölgelerinin geleceğini gittikçe daha çok şekillendiren askeri, ekonomik, kültürel ve entelektüel güçlerle boğuşmasıyla evrildi. Avrupa'dan gelen tehdit ve olanaklar arasında ikiye bölünmüş Müslüman modernistler, modern kurumları, bilgiyi ve teknolojiyi Müslüman toplumlarının yararına kullanılabilir kılabilecek İslamın kutsal kaynakları üzerine temellenmiş modern Avrupa uygarlığı ile uyum içinde bir İslam anlayışı geliştirmeye çalıştılar. Charles Kurzman modernistlerin dört temel hedefin peşinde olduğunu iddia eder: kültürel yeniden canlanma, politik reform, bilim ve eğitimin teşviki ve kadın hakları.[58] İfade özgürlüğü ya da 'İslami söylemde özgün şeyler söyleme hakkı' yerküredeki Müslüman modernist entelektüeller için asıl meseleydi diye ileri sürer.[59]

Modernistler içtihatın yenilenmesini, daha geniş bir konu yelpazesinin irdelenmesinde kullanımını, İslami fıkıh okullarının birleştirilmesini ve aracılar olmadan Kur'an ve hadisi okuma ve yorumlama hakkını savundular. Ayrıca kutsal kaynakları insan aklıyla bağdaştırma ve mesela istişare kavramını demokrasi ile eşitleyerek İslami kavramları modern uygarlığın özellikleriyle ilişkilendirmeye çabaladılar.[60] Mehmet Âkif ve Musa Carullah Bigiyev gibi modernistler Kur'an'ın merkeziyetini vurgulamaya, ulemanın skolastisizmini eleştirmeye ve hadislere eleştirel bir yaklaşım sergilemeye meylediyorlardı. Bazıları kapitalizmi, çoğu anayasalcılığı desteklemiş ve hemen hemen hepsi cehalet ve batıl inancın kökünü kurutmak için eğitim kurumlarının yaygınlaştırılmasının ve iyileştirilmesinin önemine vurgu yapmıştı ve geri kalmışlık sıkça tekrarlanan bir temaydı.[61] Fikirlerini iletmek için içeriği farklılaştırılmış geleneksel edebi formları, gazeteler ve dergilerin yanı sıra ro-

---

58 Charles Kurzman, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook* (Oxford, Oxford University Press, 2002), s. 25.

59 *A.g.e.* s. 5.

60 Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities* (Londra, Verso, 1993), s. 79.

61 Adeeb Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia* (Berkeley, University of California Press, 1998), s. 20.

manlar, oyunlar ve tercümeler gibi yeni dini yazım formlarını da kullanmışlardı.[62]

Müslüman modernistler Kur'an'ın ihmal edilmesi ve yanlış yorumlanmasının Müslüman uygarlığının gerilemesinde önemli bir rol oynadığını savunmuşlardır. İhmal kısmen reformcuların gizli entelektüel meşgalelerin keyfini çıkarmakla, kendi çıkarlarını korumakla ve Müslümanlara Kur'an'ın anlamını öğretmekte başarısız olmakla eleştirdikleri ulemadan kaynaklanmıştır. Modernistler klasik Kur'an tefsirlerine haddinden fazla bel bağlamanın, ulemanın aracı olarak abartılı pozisyonunun ve 'İçtihat Kapısının' kapatılmasının Müslümanların dikkatini dağıttığını, Kur'an'ın temel buyrukları ve ruhundan uzaklaştırdığını düşünmüştürler. Bu düşünce ekolüne göre Kur'an bilim, rasyonel araştırma ve ilerleme meşgalelerini savunmakta ve modern toplumun gereklilikleriyle çelişmemektedir. Kur'an tercümesi tarihine esas teşkil edecek şekilde modernistler İslami yeniden canlanmayı teşvik etmek için Kur'an'ın taze bir okumasını olmazsa olmaz bir adım olarak savundular. Modernistlerin pek çoğu Kur'an tercümelerine muhalefeti, yorumlamayı kendi kontrollerinde tutmak ve kitleleri karanlıkta bırakmak için ulemanın tasarladığı çağdışı bir dogma olarak gördüler.

Basın özgürlüğünün reformcu Müslüman düşüncesine kamusal alanı açması, aynı zamanda dini kurumların eşi benzeri görülmemiş bir eleştirisine zemin hazırladı. Ulema daha önce hiç böylesine sert kamusal saldırılarla yüz yüze kalmamıştı.[63] Mesela doktor ve halkın tanıdığı bir entelektüel olan Abdullah Cevdet (1869-1932) istikrarlı bir eleştiri dalgasını yalnız ulemaya değil, bizzat İslama da yöneltti.[64] 1914'te *İslam Mecmuası* dergisi ulemayı 'öğrencilerin zihinlerini hurafe ve saçmalıklarla' zehirlemekle suçlayan bir makale yayınladı.[65]

---

62 Kurzman, *Modernist Islam*, ss. 14-15.

63 Bein, 'The Ulema', s. 102.

64 Şükrü Hanioğlu, 'Garbcılar: Their Attitues toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic', *Studia Islamica* 86, no. 2 (1997), ss. 133-49.

65 Hoca Şir İdris, 'Ulema-ı Kiram Haretı'na Lozan'dan bir Hitab', *İslam Mecmuası*, 27 Şubat 1329/12 Mart 1914, s. 91), Bein'de alıntılanmıştır, 'The Ulema', s. 102.

Bu eleştirel yaylım ateşi devlet politikasıyla uyuyordu. İttihat ve Terakki politikaları siyasi ve kurumsal iktidarlarını marjinalleştirerek ulemanın gücünü aşındırmıştı. 1909'da hükümet sivil mahkemelerin bir hükme varmasından sonra şeriat mahkemelerinin özel dava dosyalarını görmesini yasaklamıştı.[66] İttihat ve Terakki ulemanın siyasi örgütlenmesini marjinalize etmek için gerekli bütün önlemleri almış ve yasama ile ilgili herhangi bir önemli rolünü reddetmişti.[67] 1916'da hükümetin şeyhülislamı Osmanlı kabinesinden çıkarması, dini mahkemeleri yönetme görevini Adliye Nezaretine devretmesi ve daha önce şeyhülislam tarafından idare edilen medreseleri Maarif Nezaretinin idaresine yerleştirmesiyle ulemanın gücü önemli ölçüde azalmıştı.[68]

Ulemanın gücünün azalması ve basın özgürlüğünün genişlemesiyle İslami otorite gittikçe daha çok itiraz edilen bir konu haline gelmiş ve itirazın dini bilgi ve metinlere erişim için net çıkarımları olmuştur. Abdullah Cevdet yeni forumlar aracılığıyla nöbetçilerin değişimini tanımlamıştır. Şöyle der: 'Câmi kürsüleri artık fikirlerin yegâne mevzuları, yegâne mürebbileri değil; kitaplar, cerideler, hülasâ-i kelâm matbuât, bu Avrupa müessesesi, ulemânın nüfûzunu hayliden hayliye azalttı. Ulemâ hakkında hâlâ ihtiramkâr olan matbuât, onları bahçelerinden çıkmaya davet ediyor.'[69] Ulema kurumunun küçülmesi İslami bilgiye evrensel olarak erişim, kutsal kaynakların kamusal olarak değerlendirilmesi ve yayılması gibi yeni bir dizi değerler sistemiyle çakışmıştır. 1908 sonrası İstanbul'unda Kur'an'ın şeffaf olması –metnin tercüme aracılığıyla net bir biçimde anlaşılabilmesi fikri– ve Kur'an ile kişisel olarak meşguliyet için verilen destek her tarafa nüfuz etmiştir. 'Kur'an'ı İhmalimiz ve Nedenleri' başlıklı *İslam Dünyası* dergisinde yayımlanan bir makale bu tip bir kavrayışa ilişkin örnek iddialar içerir. Yazarı medreseleri yüzyıllar boyunca Kur'an'ı ve tefsiri

---

66 Hanioğlu, *Brief History*, s. 186.

67 Bein, 'The Ulema', s. 139.

68 Bein, '*Ottoman Ulema*', s. 205.

69 Abdullah Cevdet, 'Son Kırk Sene Zarfında İslamiyet', Dücane Cündioğlu'nda alıntılanmıştır, *Sözlü Kültürden Yazılı Kültüre: Anlamın Tarihi* (İstanbul, Tibyan, 1997), s. 219.

öğretmeyi ihmal etmekle suçlamakta, İslam hukuku ve entelektüel alanda emek vermiş seleflerin taklidinin Müslümanları bizzat metinle meşgul olmaktan mahrum ettiğini iddia etmiştir. 'İslam halklarının talihsizliklerinin en büyük iki nedeni Kur'an'ın ve hadisin ihmali (*gaflet*)' olduğu için sonuçları vahimdir, diye yazar. 'Bu nedenle her bir Müslüman İslam dininin temelleri olan Kur'an ve hadise başvurmalıdır. Yazar konuyu 'Muhteşem Kur'anı okumamaya ve anlamamaya çalışmak kadar utanç verici bir şey yoktur' demeye kadar vardırır.[70] Bu makalede örneklenen duyarlılıklar entelektüeller arasında yaygındır, son dönem Osmanlı kamusal alanında tercümelerin ve yorumların ortaya çıkmasına katkıda bulunmuştur.

Tercümeler ilk olarak kitap formatında değil, ama yeni kurulmuş İslami dergilerde, genellikle *tefsire* tahsis edilmiş bölümlerde çıkmıştır. Basın özgürlüğünün tesis edilmesinden yalnızca birkaç hafta sonra Ağustos 1908'de *Sırat-ı Müstakim* dergisi Kur'an ayetlerini tercüme edip bunların üzerine yorum yapan Bereketzade'nin sütununa yer vermeye başlamıştır. Gerçi bu tercümeler, isimlendirmenin hâlâ Müslüman modernistlerin pek çoğu için bile hassas bir konu olması ve bunların basılmasının hâlâ illegal olması gerçeği nedeniyle 'tercüme' adı taşımazlar.[71] *Sırat-ı Müstakim*'in editörü Mehmet Âkif Ersoy da kendi çevirilerini yapmıştır. K.3:103'ü yorumlayan Âkif İttihad-ı İslamı talep ederek dönemin baskın endişelerini yansıtır: " Ey İnananlar! Allah'ın rabıtasına, yüce İslam dinine hepiniz sıkıca tutunun, Allah'ın ve Peygamberin emirlerine itaat edin, yasakladıkları şeylerden uzak durun ve asla ayrılmayın ki kalpleriniz ve ruhlarınız her zaman sıkıca birbirine bağlı olabilsin.'[72] 'Birlik Hayatı ve Fazileti Getirir; Ayrışma Yıkar ve Öldürür' başlıklı yorum bölümünde Müslümanların kendi içinde savaşmasının –Arap ve Türkler arasındaki gerilime atıf yapması büyük ihtimaldir– bütün ulemayı yok etmekle tehdit edeceği konusunda uyarır. Peygamberin harmanisi altında bir-

70 Ş. Şerif, 'Kur'an'dan Gafletimiz ve Sebepleri', *İslam Dünyası* 1, no. 14 (1913), s. 217.

71 Bereketzade, 'Necaib', ss. 23-6.

72 (Mehmet Âkif), 'Mevaiz-i Diniyeden: İttihad Yaşatır, Yükseltir - Teferruk Yakar, Öldürür', *Sırat-ı Müstakim* 5, no. 116 (1326/1908), ss. 205-7.

leşen Müslümanlar, diye devam eder Âkif, dünyayı fethetmiş ve karanlıkta yaşayan halkları aydınlatmıştır; herkes hiçbir kişisel çıkarı olmadan İslamın ilerlemesi için çalışmıştır. Mevcut devlet meseleleri üzerine üstü kapalı küçük bir yorumunda, birlikten yana nasıl kusur edildiğini tanımlar: 'Müslümanlar arasında dinden gayrı millet yokken (son günlerde) her bir grup uyrukları için ayrı bir iddiada bulunmaya başlamıştır. Müslümanlar arasına riyakârlık tohumları ekmiş ve ardından birbirleriyle savaşmaya başlamışlardır.'[73] Âkif'inki özellikle milliyetçilik karşıtlığına adanmış anadilde bir Kur'an tercümesidir.

Sonraki yıllarda *İslam Mecmuası* ve *Hayrü-l Kelam* gibi diğer dergiler aynı şeyi yapmış, açıklamalarıyla birlikte kısmi Kur'an tercümelerini düzenli olarak basmıştır. Kamusal alanda tercümeye olan geniş ilgiye işaret eden Ahmet Ağaoğlu (1869-1939) tercüme çabalarının 'eğilim itibariyle birbiriyle çelişen yerlerde başlamasından' ve 'tercümelere karşı protestoların dikkat çekici ölçüde zayıflığından' etkilenmiştir.[74] Yani göründüğü kadarıyla, entelektüeller arasında kanı, kararlı bir biçimde Kur'an'ın erişilebilirliği lehine yer değiştirmiştir. Ancak Ağaoğlu'nun bahsetmeyi başaramadığı şey 1908-1912 arasında fiilen hiç kimsenin çevrilmiş metinlere 'tercümeler' demediği ve Kur'an'ı tercüme etmekle ilgili göze çarpacak bir biçimde tartışmanın olmayışıdır. Akçura, süreli yayınlarda basılan tercümelerin önemli bir iletişimi teşvik etmemesine ya da daha çok ilgi çekmemesine şaşırdığını ifade etmiştir. Tam tersine, Rusya'daki Müslümanların fiilen basmadan önce tercümenin erdemlerini tartıştıklarını yazmıştır.[75] Bereketzade ve Âkif gibi mütedeyyin Osmanlı modernist yazarlar resmi olarak Kur'an'ın tercüme edilmesi ihtimaline inanmamışlardır, dindar entelektüeller ve ulema arasında geçerli olan kanı tercüme etme görüşüne karşı olmaya devam etmiştir. Pasajlar

---

73 *A.g.m.*, s. 206.

74 Zwemer, 'Translations of the Koran', s. 259. Ağaoğlu tercümelerin kullanımı desteklemiştir; Ada Holly Shissler, *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey* (Londra, I.B.Tauris, 2003), s. 136.

75 Yusuf Akçura, '1329 Senesinde Türk Dünyası' (1914), Murat Şefkatli (içinde), ed., *Türk Yurdu* (Ankara, Tutibay Yayınları, 1999), III, s. 278.

yorumlar (*tefsirler*), özetler (*meal)* ya da açıklamalar (*beyan*) olarak tanımlandıkları sürece hiçbir muhalefet ortaya çıkmamıştır. Tercüme teriminden kaçınan yazarlar tercüme görevini zevkle ele almış, tercüme edilmiş Kur'an pasajlarını kaleme aldıkları ve bastıkları bir yaşam tarzı kurarak ne vicdanlarını rahatsız etmiş ne de Kur'an'ın tercüme edilemezliği doktrinini bozmuşlardır.

Bozulamayacak Anlam: Musa Carullah Bigiyev

Bu uzmanlık alanının son derece zayıf bir meşruiyet kalkanı olduğu için başka herhangi bir isimle tercümenin söz konusu yaşam tarzı son derece kırılgandır. Tıpkı pek çok yeni ve tartışmalı faaliyet alanı gibi, bu tür de Rusya'dan bir Müslüman Kur'an tercümesini destekleyen popüler bir manifesto yayımladığında olduğu gibi teorize edilmiştir.

Bir Kazan yerlisi ve etnik olarak Tatar olan Musa Carullah Bigiyev (Bkız. Şekil 9) Rusya ve Osmanlı İmparatorluğundaki en ünlü ve en tartışmalı reform yanlısı entelektüellerden biri olarak kendini kabul ettirmiştir. Kozmopolitan eğitim görmüş biri olarak Bigiyev bir Rus ilkokulunda eğitimine başlamış ve ardından Kazan, Buhara, İstanbul ve Kahire'deki medreselerde eğitimine devam etmiştir.[76] Bigiyev'in makaleleri ve kitaplarından alıntılar İstanbul merkezli dergilerde sık sık görülüyor, Osmanlı yazarları onun fikirleriyle meşgul oluyor ve bunları sorguluyorlardı. Bigiyev klasik Müslüman ilmini –Müslümanları kutsal kaynaklardan uzaklaştıran– tutuculuğu ve skolastikliği nedeniyle ve İslami entelektüel canlılığı sürdürmekteki başarısızlığı olarak gördüğü şey için sert bir biçimde eleştirmiştir. Modern okulların benimsenmesi ve Batı bilimiyle meşguliyeti destekleyip kendisini İslam reformunun ateşli bir savunucusu olarak gösteriyordu. Ulema tarafından yüksek sesle saldırıya uğramasına neden olan en tartışmalı görüşlerinden birinde Tanrı'nın merhametinin yalnızca Müslümanlara değil, aynı zamanda inançları ne olursa olsun, evrensel olarak tüm insanlara uzandığını savundu. Bu bakış açısı onun Rusya ve

---

76 Kurzman, *Modernist Islam*, s. 254.

İstanbul'daki geleneksel âlimlerle hararetli bir çekişmeye girmesine neden oldu. Bu ve diğer yerleşik geleneklere karşı çıkan görüşleri nedeniyle Rusya'daki gelenekselci dergiler onu kâfir (*mürted*) olarak damgaladı ve Şeyhülislam dini kitapların basımı ve dolaşımında kayda değer kontrolünü sürdürdüğü için Osmanlı İmparatorluğunda eserlerini bir süreliğine yasakladı.[77]

Ancak Bigiyev'e düşman yaratan çekişmeler aynı zamanda çok sayıda destekçi de kazandırdı. 1908'de İstanbul'daki Meşruti Devrim ile aynı yıl Tatar yazar Kur'an'ın Türkçe tercümesini kaleme almaya başladı. Bigiyev genel olarak Balkanlar'dan Orta Asya'ya kadar Türki halklar arasında iletişim ve işbirliğini isteyen gazeteci İsmail Gaspırali (1851-1914) tarafından savunulan pantürkçü dilde yazdı. Rus ve Osmanlı İmparatorluklarındaki Türki Müslümanların anlaması için tasarlanmış bu dil Osmanlı Türkçesinin net ve basitleştirilmiş bir formuydu.[78] Bigiyev 1911/1912'de tercümeyi tamamladığında Bir Rus kenti olan Ufa'daki Müslüman Dini Komitesi bunun basılmasına izin vermedi. *Beyanü'l Hak* (İstanbul) ve *Din ve Maişet* (Kazan) gibi ulema dergileri komitenin kararını alkışladı.[79] Bunun üzerine Bigiyev, St. Petersburg'da bir gazetenin yanı sıra kendi tercümesini basmayı planladığı bir yayınevi kurdu. İstanbul'daki birçok yayın, yaptığı tercümenin gelişini coşkuyla ilan etti.[80] Beklentilerin aksine, eserini basmayı başaramadı ve anlatıldığına göre, geriye elyazması versiyon da kalmadı.[81]

Her ne kadar tercümesi hiç basılmadıysa da, Bigiyev Kur'an tercümesi üzerine fikirlerini 1912'de Kazan'da basılan

---

77 Ahmet Kanlıdere, *Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars, 1809-1917: Conciliation or Conflict?* (İstanbul, Eren, 1997), ss. 52-3 Her ne kadar 1908 sonrası İstanbul'daki basın özgürlüğünün eşi benzeri görülmemiş de olsa sınırları vardı.

78 Edward J. Lazzerini, 'Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within', *Cahiers du Monde ruse et sovietique 16*, no. 2 (1975), s. 248.

79 Ahmet Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah: Hayatı, Eserleri, Fikirleri* (İstanbul, Dergâh Yayınları, 2005), ss. 71-3.

80 'Petersburg'da İslam Matbaası', *İslam Dünyası* 1, no. 16 (1913), s. 256; Haşim Nahid, *Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları* (Konya, Tablet Yayınları, 2006), ss. 128-9.

81 Kanlıdere, *Kadimle Cedit Arasında Musa Carullah*, s. 143.

Halk Nazarında bir Niçe Mesele adlı popüler kitabında yayımladı. Bigiyev'in Kur'an tercümesini müdafaasının yanı sıra bu tartışmalı kitap Müslümanların gerileme nedenleri, inancın tanımı, İslamın geleceği, Türk dil ve edebiyatının çağdaş durumu sorunlarının üzerine eğilir. Medrese öğrencileri arasında popüler olan kitap hızla satılmış ve Bigiyev, yayıncısını Kazan'dan daha çok nüsha yollaması için teşvik eden mektuplar almıştır.[82] Ancak İstanbul'daki *Şeyhülislamlık* makamı diğer üç eseriyle birlikte bu kitabı da 'kâfirce fikirleri' yaydıkları suçlamasıyla yasaklamıştır.[83] Şeyhülislam daha sonra yasağı geri çekmiştir.[84]

Halk Nazarında bir Niçe Mesele'de Bigiyev Kur'an'ın tercümesini destekleyen alışılmadık bir ilmi iddia inşa eder. Kur'an'ın ezberlenmesi ve vacip olan ibadette Arapçanın tek geçerli dil olduğu görüşüyle ilgili olarak, erken dönemin dini âlimlerinin Kur'an'ı korumak için tasarladıkları mantıklı ve kullanışlı bir önlem olduğuna hükmeder.[85] Erken dönem Müslüman cemaatin iki görevi olmuştur, ezbere büyük bir dikkat verilmesi vasıtasıyla metnin korunması ve yazılı nüshalar üretmek için güvenilir metotlar geliştirerek dinsel törenlerde Arapça olarak ezberden okunması. Ancak Peygamber Kur'an'ı açıklamak ve Arap olmayanlara aktarmak için spesifik talimatlar vazetmemiş,[86] böylece bir anlamda bunu Müslümanlara kendi kendilerine çözmeleri için bırakmıştır diye devam eder.

İddiasını genişleten Bigiyev yalnızca metin değil, aynı zamanda metnin anlamı da kelimesi kelimesine kurulup korunmuştur diye ileri sürer: 'Kur'an'ın her bir kelimesi her bir sesli harfi korunmuştur, dolayısıyla kelime ve cümlelerin de anlamları korunmuştur.'[87] Müslüman dilbilimsel disiplinleri, diye devam eder, Kur'an'daki kelime ve cümlelerin anlamlarını korumak için geliştirilmiştir, değişiklikten onu korurlar. Bu bi-

82 Musa Carullah Bigiyev, 'Teessüf etmiştim şimdi anladım', *İslam Dünyası* 1, no. 10 (1913), a. 150.
83 'Haber: Daire-i Meşihat'te', *Tanin* 2, no. 1563 (1913), s. 6.
84 Bigiyev, 'Teessüf', s. 151
85 Musa Carullah Bigiyev, *Halk Nazarında bir Niçe Mesele* (Kazan, Mahmud 'Âlim Efendi Maqsudow, 1912), s. 86.
86 *A.g.e.*, ss. 86-7.
87 *A.g.e.*, s. 92.

çimde 'kusursuz Müslüman ümmet aşk ile hem ünsüz harfler içeren metni hem de Kur'an'ın anlamını herhangi bir değişikliğe (*bi-la taghyir*) uğramadan tesis etmiştir.'[88] Bigiyev'e göre, Kur'an'ın anlamı yalnızca –metinden hareket eden hayali açıklamalar olabilecek– Kur'an tefsir eserlerinde değil ama aynı zamanda Kur'an etrafında gelişen sözlükler, gramer ve diğer dilbilimsel türlerde de korunmuştur. Teorik olarak diye öne sürer, kişi orijinal anlamları dil aracılığı ve dilsel araçlarla yeniden düzeltip getirebilir: kurallaştırılmış bir dil Kur'an'ın anlamının teminatıdır.

Bizzat dilin içinde donmuş, sabitlenmiş anlam zannı Bigiyev'in Kur'an'ı tercüme etme gerekçesinin temellerini oluşturur: 'Eğer anlam metnin (*nazm*) Arapça düzenlemesi gibi kurulursa kaçınılmaz olarak Kur'an'ın tercüme edilmesi de mümkündür. Anlam korunduktan sonra tercümenin mümkün olmadığını söylemek Yüce Kur'an'ın anlamının asla anlaşılamayacağını söylemekle eşdeğerdir.[89] Kur'an'ın anlamını –Kur'an tefsirlerine değil– metnin diline yerleştirerek Bigiyev, güvenmediği ve yaratıcı yorumun durağanlaşması için suçladığı skolastik tefsir geleneklerini atlatarak bağımsız yorum için bir gerekçe inşa eder.

Tercüme yaparken Kur'an tefsirlerinin nasıl kullanılacağı bütün tercümanlar için anahtar bir metodolojik meseledir. İnsan tefsirler yardımıyla bilinmeyen kelimeleri açıklamaya çabalamalı mıdır? Öncelikle metnin anlamının ima ettiğine mi, yoksa yol göstermesi için tefsir geleneğine mi başvurmalıdır? Modernist düşünürlerin pek çoğunun yapmaya çabaladığı gibi taze bir yorum yapabilmek ve şimdiki zaman için yeni ilhamlar çıkarmak için tefsir eserlerinden belli bir düzeyde bağımsızlık zorunluluktur. Ancak Kur'an'ın zorluğu ve belirsizliği nedeniyle tercümanların büyük çoğunluğu –bazıları son derece kapsamlı olmak üzere– tefsir külliyatından faydalanmıştır. Bin yıla yayılan uçsuz bucaksız bir tefsir geleneği olan bir metinle, modern tercüman yalnız okuru metne ya da metni okura ne kadar yakınlaştıracağına değil, aynı zamanda metni ve

88 *A.g.e.*
89 *A.g.e.*

okuru tefsir külliyatına da ne kadar yakınlaştıracağına karar vermelidir. Bigiyev, Müslüman tefsircileri Kur'an'ın anlamını saptırmak ve taraflı çabaların peşinde koşmakla ağır bir biçimde eleştirmiştir. Yine de tefsir eserlere olan nefreti ve güvensizliğine rağmen tercüme projesi esnasında bunlara büyük ölçüde başvurmuştur.[90] Bununla birlikte metodolojisini tanımlarken projede dil ve dilbilimsel gösterenlerin tefsircilerin düşüncelerinden çok daha büyük bir rol oynadığını açıklığa kavuşturmuştur.

Bigiyev dili, bir tercümenin güvenilirliğini garantiye alabilecek, bilginin saydam ve önyargısız bir taşıyıcısı olarak yansıtır. Dile ve metnin anlamına olan bu inanç, tefsircilerin hepsinin de sık sık gerçek metnin dışına çıktığını, anlamı tahrif ederek kendi anlamlarını kattıklarını hissettiği için tefsirciler tarafından özgürlüklerin alınması olarak gördüğü şeye bir reaksiyondur. Musa Peygamber ve Firavun'un, kendi urgan ve sopalarını yılanlara dönüştüren büyücüleri arasında geçen çekişmeye atıf yapan bir pasaj olan K. 7:711'e yaklaşımını değerlendirin: *Ve Musa'ya vahiy ettik iki: 'Âsânı at" Ve işte, âsâ onların yalancı uydurmacalarını hemen yuttu.* Yorumcuların pek çoğu ayetin Musa'nın âsâsının canlanarak Firavun'un büyücülerinin kordon ve âsâlarını yutması anlamına geldiği olarak yorumlamış ama Bigiyev bu yorumu saçma bulmuştu, 'Bu ayette tek bir harf bile yoktur ki... onların kordon ve âsâlarını yediği gibi bir tercümeyi doğrulasın.'[91] Bigiyev'e göre tefsirciler Kur'an'daki bu ayeti açıklığa kavuşturan diğer ayetleri göz ardı etmişlerdi. Bu sefer Bigiyev metin-içi yoruma başvurur, Kur'andaki ayetleri yorumlamak için diğer ayetleri kullanmak bu ilmi eserde onun açıkça uygun bulduğu bir metoddur.[92] Her ne kadar K. 7:117 Musa'nın âsâsının neyi 'yok ettiğini' açıkça belirtmese de, K. 20:66, İncil'in Exodus (Mısırdan Çıkış; Beni İsrail'in Mısır'dan hicreti –çn) anlatısında tasvir ettiği gibi bunların yılanlara dönüştüğüne işaret ederek *kordonların*

---

90 *A.g.e.*, s. 88.

91 *A.g.e.*, s. 90.

92 *A.g.e.*, s. 88. Q. 28:31, Q. 20:20, Q. 26:32, Q. 7:107 ve Q:27:10'in de Musanın asası olayına değindiği görülmektedir.

ve asaların kayarak gittiğini söyler.[93] Bigiyev, Musa'nın âsâsının büyücülerin kordon ve âsâlarını yiyemeyeceğini, çünkü büyücülerin sihri sayesinde bunların yılana dönüştüğünü iddia eder; dolayısıyla kordon ve âsâları yuttu demek taklit edilemez *nazm*ın çarpıtılmasıdır (*tahrif* edilmesidir.)[94] Bigiyev'e göre, bazı yorumcuların katı gerçekçiliği İslam düşüncesinde salgın haline gelmiş bir entelektüel çoraklık ve durağanlığın örneğidir.

Ayrıca Bigiyev yorumcuları bazı ayetleri yürürlükten kaldırarak (*naskh*) geçersiz ilan ettikleri ve metni belli teolojik gündemlerine uydurmak için diğer ayetlerin anlamlarını da düzelttikleri için eleştirir. Bir örnek olarak Bigiyev, K. 17:16'ya işaret eder: *Bir ülkeyi helak etmek istediğimizde oranın şımarmış yöneticilerine emirler veririz; onlar ise orada günah işlemeye devam ederler, sonuçta o ülke helake müstahak olur, biz de oranın altını üstüne getiririz.* Bu ayet veciz üslubu nedeniyle son derece belirsizdir: İkinci terkip, *oranın şımarmış yöneticilerine (aradna mutrafiha)* neyin emredildiğini açık bir şekilde anlatmaz. Üçüncü terkip, *günah işlemeye devam ederler (fa-fasaqu)* ne tip bir günah işlediklerini açıkça belirtmemektedir. Bu belirsizlikler tefsircileri kaygılandırmıştır: mesela Abu Ja'far Muhammad b. Jarir b. Yazid al-Tabari (224(839-310/923) kendi döneminde geçerli boşluklukları şöyle dolduran bir yorumu tarif eder: *Biz rahat içinde yaşayanlara Tanrıya itaat etmelerini emrediyoruz ve Tanrıya isyan ederek dinsizliğe kalkışıyorla*r.[95] Bigiyev bu tercüme metodunu yorumcunun anlayışını tercümeye soktuğu ve potansiyel olarak orijinalinin anlamını tahrif ettiği için onaylamamaktadır.[96]

---

[93] İncil Versiyonu (Exodus 7:10-12) 'Ve Musa ve Harun Firavun'a doğru gittiler, ve bunu Rabbin emriyle yaptılar: ve Harun âsâsını Firavun'un ve hizmetçilerinin önüne attı, ve âsâ bir yılana dönüştü. O zaman Firavun da akil adamları ve büyücüleri çağırdı: Mısır'ın büyücüleri de sihirleriyle hemen aynı şeyi yaptılar. Her bir adama âsâsını attıkları için, bunlar da yılanlara dönüştü: ama Harun'un âsâsı onların âsâsını yuttu.'

[94] Bigiyev, *Halk Nazarında*, s. 91.

[95] Bkz. Abu Ja'far Muhammad b. Jarir b. Yazid al-Tabari, *Tafsar al-Tabari: Al-Jami al-bayan ' an ta'will ay al-Qur'an*, ed. 'Abd al-Sanad Hasan al-Yamama (Kahire, Dar Hijr, tarihi yok), XIV, s. 527.

[96] Bigiyev, *Halk Nazarında*, s. 91.

Bigiyev hem *tefsir* hem de *tevil*i katıksız olarak insanın fikri olarak isimlendiriyordu.[97] Doğrudan metinden anlam çıkarabilmek için Bigiyev tercümeyi en güvenilir metot olarak sayıyor ve bunu herhangi bir yorum olmaksızın bir dilden diğer dile anlamların nakledilmesi olarak anlıyordu. Her bir tercümenin bir yorum olduğuna dair kendiliğinden ve apaçık kabul edilen temel önermenin aksine Bigiyev bunları farklı faaliyetler olarak tanımlar.

> Tercümede yalnızca geleneksel anlamları ve Arapçanın göstergelerini göz önünde bulundururum. Tek bir harf için bile bir insanın perspektifine güvenmem. Kendi küçük, sefil fikirlerimi Kur'an'ın insanı huşu içinde bırakan, kutsal anlamlarının yanına yazmaktan sakınırım. Ayrıca böyle bir şeyi yapmaya kalkışan herhangi birine de beddua ederim.[98]

Bigiyev kutsal anlama pürüzsüzce insan dili aracılığıyla erişilebileceğini ve ardından tercümanın müdahalesi olmadan başka bir dile aktarılabileceğini ileri sürer. Bu yolla 'insan perspektifi' kutsal mesajı kirletmez. Şekilsel, yerleşik bir dilin prensipleri anlamı tercümanın heveslerinden korumaktadır. Dil ve özellilkle de Kur'an dili saydam görünmektedir. Bigiyev'e göre, tercümanın görevi bu saydamlığı müdahale olmaksızın iletmektir.

Asla naif biri olmayan Bigiyev tercümeyi iletişimin kusursuz bir formu olarak görmemiş ve problemli yönleriyle ilgili incelikli bir anlayış göstererek zorluklarını teslim etmiştir: 'Bazen bir anlam bir cümleden anlaşılacaktır ama zamana ait bağlam nedeniyle anlamı farklı olacaktır... Bu durumda kelimesi kelimesine tercüme doğru olamaz.'[99] Bigiyev göstergeler aynı kalırken anlamların zaman içinde değiştiğini anlamıştır. George Steiner'ın ileri sürdüğü gibi, dilin zaman içinde değişmesi muhtemelen 'Herakleitosçu akışın en göze çarpan örneğidir.'[100] Tıpkı aynı nehre asla ikinci kez giremeyeceğiniz gibi, bir

---

97 *A.g.e.*, ss. 91-2.

98 *A.g.e.*

99 *A.g.e.*, s. 92.

100 Steiner, *After Babel*, s. 18. Yunan filozof Herakleitos'un veciz deyişi şöy-

dildeki belirli kelimeler ve tabirlerin anlamı zaman ve mekân boyunca değişir. Bigiyev farklı okur kitlelerinin aklındaki anlam ve yan anlamlar kadar bu problemin de farkındadır. Bu yüzden şiir ve romanların tercümelerinin çoğunlukla orijinalinin güzelliğini kaybettiğini, ki bu yüzden bazı durumlarda tercümenin aslında imkânsız olduğunu hissetmiştir.[101]

Edebiyat ve şiir tercüme ederken bağlamdan bağlama kusursuz tercümeyi elde etmenin ve okurda aynı etkiyi yeniden yaratmanın imkânsızlığına rağmen Bigiyev Kur'an'ın tercümesini savunur. Kur'an kelime ve cümlelerinin anlamları sağlam bir biçimde kurulduğu ve dilbilimsel disiplinlerde muhafaza edildiği için diğer metinlere benzemez diye iddia eder. Bigiyev tıpkı Kur'an metninin değişmezliğini anlamının değişmezliği ile eşitlemesinde olduğu gibi aynı zamanda Kur'an'ın anlamına da bozulamazlık isnat eder: anlamı tıpkı ünsüz metnin olduğu gibi bozulmaya ve değiştirmeye karşı bağışıktır. Anlam korunduğu için 'Kur'an'ın tercümesi kesinlikle mümkündür ve hukuken zorunludur' (*farz*).[102] Bigiyev burada çağdaşları arasında Kur'an tercümesinin hem imkânsız hem de hukuken müsaade edilemez olduğuna dair yaygın görüşü tersyüz eder: tercüme yalnız mümkün değil, aynı zamanda dini bir zorunluluktur.

Kur'an'ın tercüme edilmesinin hem mümkün hem de zorunluluk olduğuna dair inancına rağmen, Bigiyev yeni herhangi birinin metni tercüme edebileceğini ya da yorumlamakla meşgul olabileceğini düşünmemişti. Vasıfsız olarak gördüğü tefsirci ve tercümanlara ağır hakareti hiç esirgemedi ve bunun için şiddetle ihtilafa düştüğü İsmail Ferruh'un tercüme ettiği belli bir Kur'an ayetinin en iyi örnek olduğunu keşfetti. Bu belirli ayet Muhammed'in bir peygamber olarak statüsünden şüphe edenlerle ve neden bir meleğin ona kanıt olarak inmediğini soranlarla yüzleşir. Cevap K. 6:9'da bulunur: *Şayet peygamberi bir melek kılsaydık muhakkak ki onu (yine) bir adam suretine sokar, onları yine halen içinde bulundukları kuşkuya düşü-*

---

le devam eder: 'Hiç kimse aynı nehre ikinci kere giremez, zira nehir aynı nehir, insan da aynı insan değildir.'

101 Bigiyev, *Halk Nazarında*, ss. 92-3.

102 *A.g.e.*, s. 93.

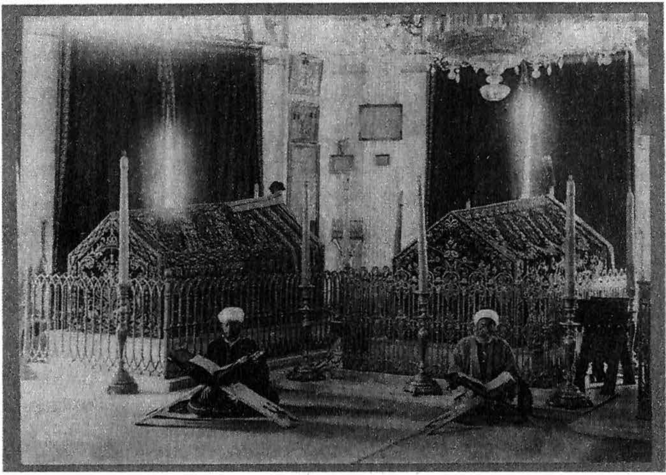
rürdük (wa lalabasna 'alayim ma yalbisun). Ancak *Mevakib*'de Ferruh son terkibi 'onu onların giydikleriyle... örterdik' '*Onu onların giydikleriyle stir ederdik*)' diye çevirir. Bigiyev öfkeyle bunun bu görev için gerekli bilgiden yoksun ve 'berbat hatalar' yapmış 'aptal kalemler tarafından yazıldığını' söyler.[103] Bu ayetteki *labasa* fiili için alışılageldik anlam 'giysilerle örtmek' değil, aksine fiilin daha ortak anlamı 'karıştırmak' ya da 'belirsizleştirmektir.' Bigiyev aynı 'hatanın' diğer basılı kitaplarda da bulunduğuna işaret eder ve bu eserler İstanbul'daki İslami eserleri izleyen bir komite tarafından incelemeden geçtiği için bunların basılmasını profesyonel dini kurumun daha da acınası halinin işareti olarak görür.[104]

Her ne kadar Bigiyev son dönem Osmanlı bağlamında Kur'an tercümesini eşi benzeri görülmemiş bir tutumla savunmuşsa da, Arapça dışında herhangi bir dilde tercümelerin ezberlenmesi ya da dini merasimlerin icra edilmesi fikrini desteklememiştir.[105] Dahası Arapça Kur'an'ı bir tercümeyle değiştirmeye dair herhangi bir arzu belirtmemiş ve Kur'an *nazmını* İslami geleneğin en kıymetli varlığı olarak görmüştür. İlk cemaatin her ne pahasına olursa olsun korumakta gösterdiği gayreti alkışlamıştır. Bu olguları akılda tutmak önemlidir, çünkü tercümeyi destekleyenlerin farklı gündemleri olduğunu gösterir ve aslına bakılırsa büyük çoğunluğu dini merasimlerin anadilleştirilmesini benimsememiştir. Dindar entelektüellerin büyük çoğunluğu Müslüman dini törenlerini dönüştürmek için değil Kur'an hakkında öğrenme amacıyla tercümeyi desteklemiştir.

Bigiyev'e göre, Kur'an'ı tercüme etmek onun daha geniş bir entelektüel özgürlük tesis etme görevinde ve Müslüman dünyasında rasyonellik ve eğitim gayesini ileriye taşımasında bir adımdır. Kur'an'ı tercüme etmek, Türki dilleri geliştirmek ve milli okur-yazarlığı genişletmek inancı güçlendirip kutsal metne dair bilgiyi geliştirirken Türki Müslümanların moderniteye erişebilecekleri araçlardır.[106]

---

103 *A.g.e.*, s. 91.
104 *A.g.e.*
105 *A.g.e.*, s. 86.
106 *A.g.e.*, s. 108.

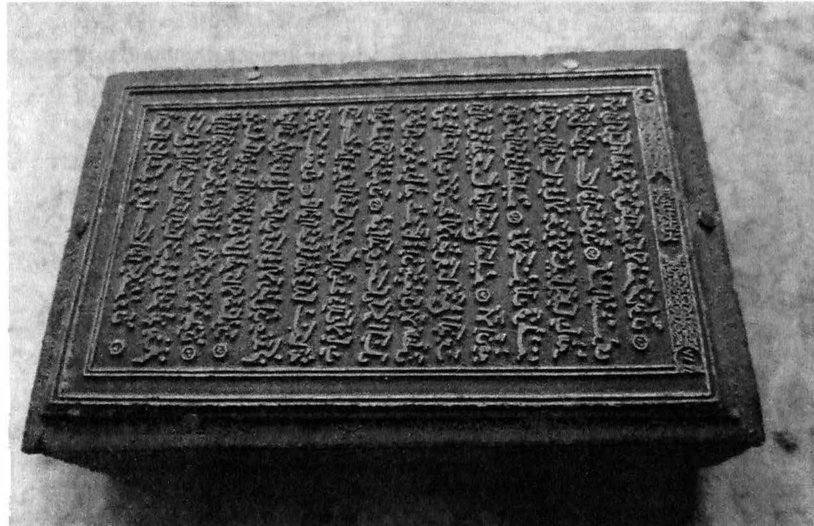


Şekil 1. Sultan II. Mahmut ve Abdülaziz (on dokuzuncu yüzyıl sonu) sultanların türbesinde Kur'an okuyan iki erkek. Library of Congress'in izniyle.



Şekil 2. Gazeteci, şair ve oyun yazarı Namık Kemal (1840-88). University of Texas Libraries, University of Texas at Austin'in izniyle.

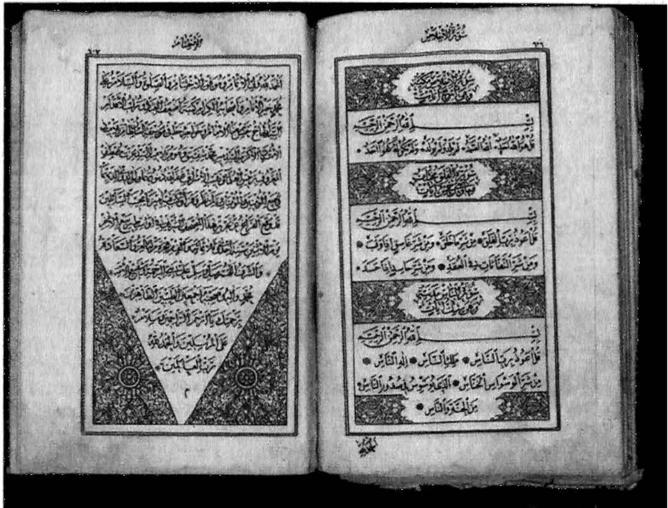
Şekil 3. İstanbul, Meşihat Arşivi'nde korunmuş Kur'an basmak için kullanılan litografik taş. Yazarın bir fotoğrafı.



Şekil 4. İstanbul, Meşihat Arşivi'nde korunmuş küçük Kur'an nüshaları basmak için metal, kabartmalı bir klişe. Yazarın bir fotoğrafı.



Şekil 5. İstanbul'un Eyüp bölgesinde iki öğrenci Kur'an nüshalarını tutuyor (1880 ve 1893 arası). Library of Congress, Abdul Hamd II Collection izniyle.



Şekil 6. Litografik bir Kur'an baskısının son sayfası ve künyesi (Matbaa-i Osmaniye, İstanbul, 1301/1884). Kaligraf: Hasan Rıza. Yazarın bir fotoğrafı.

سورة المطففين ٥٩٠

عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ ۝ هَلْ ثُوِّبَ الْكُفَّارُ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ۝

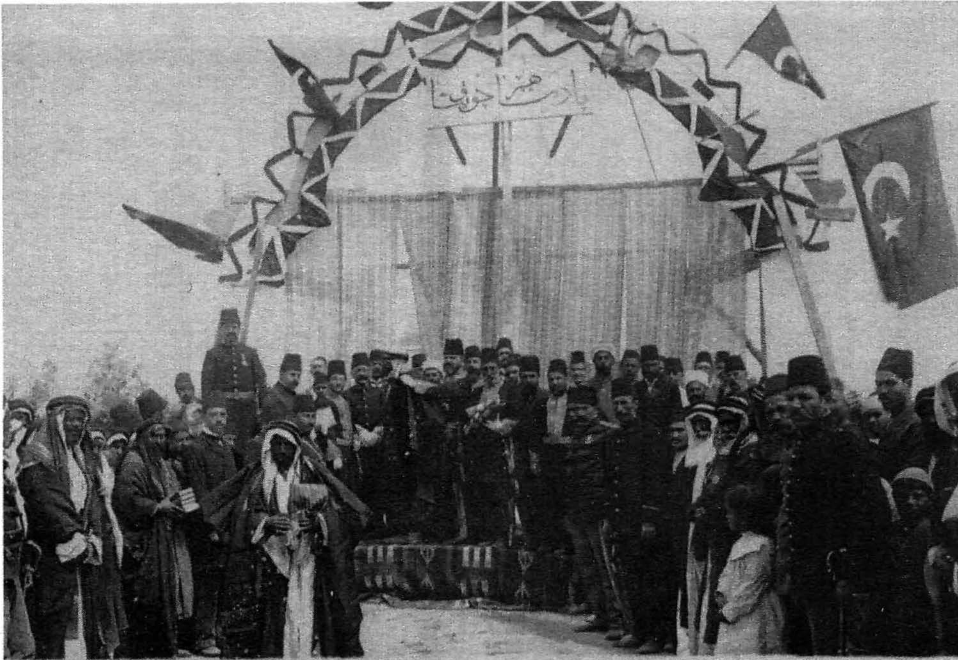
سورة الانشقاق مكية وهي خمس وعشرون آية

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

إِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ ۝ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ۝ وَإِذَا الْأَرْضُ
مُدَّتْ ۝ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ۝ وَأَذِنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ۝
يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ۝ فَأَمَّا
مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ۝ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝ وَيَنْقَلِبُ
إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا ۝ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ ۝
فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا ۝ وَيَصْلَى سَعِيرًا ۝ إِنَّهُ كَانَ فِي أَهْلِهِ
مَسْرُورًا ۝ إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ ۝ بَلَى إِنَّ رَبَّهُ كَانَ بِهِ
بَصِيرًا ۝ فَلَا أُقْسِمُ بِالشَّفَقِ ۝ وَاللَّيْلِ وَمَا وَسَقَ ۝ وَالْقَمَرِ
إِذَا اتَّسَقَ ۝ لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ ۝ فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ۝
وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ ۝ بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا
يُكَذِّبُونَ ۝ وَاللّٰهُ أَعْلَمُ بِمَا يُوعُونَ ۝ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۝
إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ۝

سورة

Şekil 7. Basılmış bir Kur'an'ın *açıklamalar/ tezhip eklenmiş iç sayfası (Matbaa-i Osmaniye, İstanbul, 1305/1887-8). Kaligraf: Mustafa Nazif. Yazarın bir fotoğrafı.



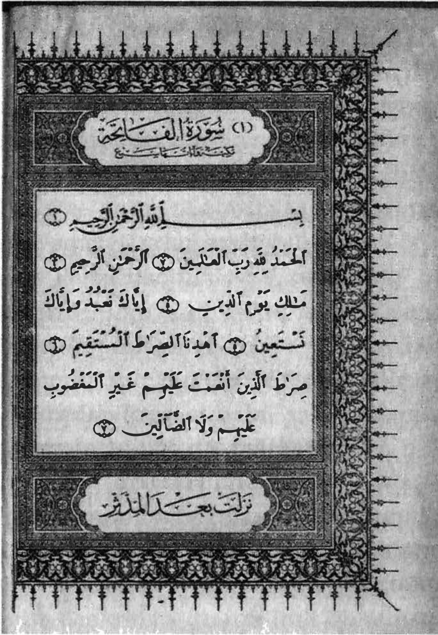
Şekil 8. Beersheba'da bir törende basılmış Kur'an nüshaları ve kaftanlar dağıdan Osmanlı valisi Ali Ekrem bey. Kur'an üstündeki başlıklarda Padişahım çok yaşa yazıyor (yaklaşık 1907). Library of Congress, John D. Whiting Collection izniyle.



Şekil 9. Yaklaşık olarak 1910'da Kur'an'ı Türkçeye çeviren Musa Carullah Bigiyev (1875-1949). -az19, Creative Commons Share Alike 3.0 izniyle.



Şekil 10. Arapça orijinali ve Türkçesini paralel sütunlarda teşhir eden Süleyman Tevfik'in Türkçeli Kur'an-ı Kerim (1927) tercümesinin gözden geçirilmiş bir versiyonu. Yazarın bir fotoğrafı.



(١) سورة الفاتحة

مكية وآياتها سبع

بسم الله الرحمن الرحيم ①

الحمد لله رب العالمين ② الرحمن الرحيم ③

مالك يوم الدين ④ إياك نعبد وإياك

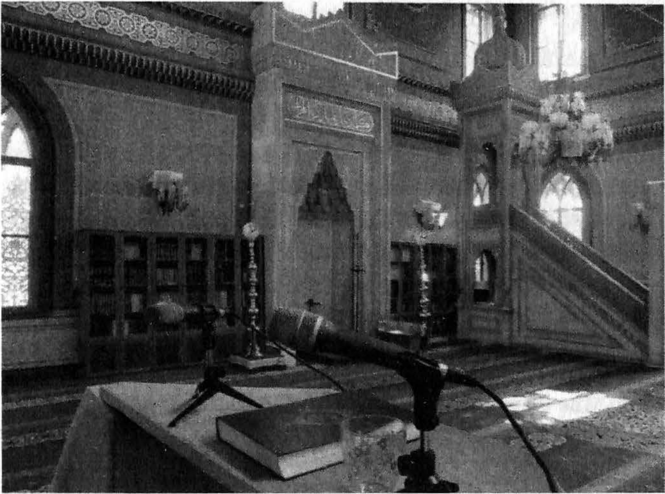
نستعين ⑤ اهدنا الصراط المستقيم ⑥

صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب

عليهم ولا الضالين ⑦

نزلت بعد المدثر

Şekil 11. Modern zamanların en yaygın biçimde kullanılan versiyonu olan Kur'an'ın Mısır baskısının (1924) ilk sayfası. Yazarın bir fotoğrafı.



Şekil 12. Yıldız Hamidiye Camii minberine yerleştirilmiş bir Kur'an tercümesi, İstanbul (2013). Yazarın bir fotoğrafı.

Protestan Reformasyonu ve Moderniteye Giden Yol

Bigiyev gibi reformcular için modernleşmeye giden yolun bir haritası vardı. Diğer modernist gözlemciler gibi, o da Avrupa tarihsel deneyimine, dini reform için en öğretici model olarak ayrıcalık tanıyordu.[107] Özellikle entelektüeller Protestan Reformasyonunu Avrupa modernitesinin gelişiminde tanımlayıcı bir uğrak olarak anıyorlardı.[108] Ruhani liderlere karşı Avrupa'dan, özellikle de Reformasyon ve Fransız Devriminden gelen söylemlerin son dönem Osmanlı'nın kurumsal dinle ilgili görüşlerinde nüfuz eden bir etkisi vardı.[109] Türkçe konuşan reformist ulema ve dindar eleştirmenler Osmanlı ulemasının, Osmanlı topraklarında ateizmin yayılması ve İslamın gerilemesinden sorumlu olduğu görüşünü benimsediler. Bu karşılaştırmayı yaparken Osmanlı uleması ve Katolik ruhbanların insanları karanlıkta bırakan ve toplumun ilerlemesini engelleyen çıkarcı imam ve rahip sınıfı olarak eşit tutulduğu bir söylem kurarak geniş ölçüde Protestan Reformasyonundan yararlandılar.[110] Bu dini sınıflar halkın anlayamadığı ilmi dilleri –rahipler Latinceyi, ulema Arapçayı– kullandılar ve kitlelerin kutsal metnin hakikatlerine kendi kendilerine erişmelerini engellediler. Bu konuyla ilgili olarak Haşim Nahit (1880-1962) şöyle yazar:

> Rahipler (Reformasyondan önce) esrarengiz kelimeleri bilinmeyen bir dilde büyülü bir şekilde söylediklerinde Hıristiyanlar bir itaat etme duygusuyla diz çöker, kilisenin koridorlarını öper ve onlar ile İsa arasında aracı olan bu yarı-kutsal, yarı tanrıların ayaklarına secdeye varırlardı. Aynı biçimde bizim nakışlı cübbeleri içinde ve ellerinde bir kılıçla sarıklı hocalar ak minberinde Allah'ın yüce ses ve sözlerini tekrar ettiğinde Türk, Laz, Tatar, Çerkes, Hint ve Çinli müminler nutku tutulmuş bir şekilde dinler ve anlamadıkları bu kutsal tınılardan büyülenirler. Yüce Müslüman dinini lağvedilmiş dinlerle

---

[107] Bein, 'The Ulema', ss. 75-6.

[108] Michaelle Browers ve Charles Kurzman, 'Comparing Reformations', aynı kitap (içinde), ed, *An Islamic Reformation?* (Lanham, MD; Lexington Books, 2004), ss. 1-17.

[109] Bein, 'The Ulema', ss. 75-6.

[110] Bigiyev, *Halk Nazarında*, s. 34.

karşılaştırmazdım. Ama o zaman Hıristiyanlar ne anlıyorduysa, Müslümanlar da şimdi o kadar anlıyorlar.[111]

Tıpkı reformcu düşünürlerin pek çoğu gibi, Nahid de Müslümanların inançlarıyla ilgili yeterli bilgiye sahip olmadığı sonucuna varır ve bu yüzden cehalet akli ve ruhsal bir boyun eğme konumunda devam etmektedir. Ona göre Reformasyon modeli bu ikilem için bir çözüm sunmaktadır. Nahit şöyle yazar: 'Hıristiyanların arasından bir hakikat arayıcısı, bir "yenileyen" (*müceddid*) belirir. İncil'i çevirir ve İncil anlaşıldığı andan itibaren ağır zincirlerin halkaları kırılır, Tanrı'nın naibi gibi beliren rahipler küçülmüş görülür ve İncil'in ilahları yükselmeye başlar. Nihayet düşünce ve vicdani tutsaklığı kırmayı başarırlar.'[112] Nahid'e göre, İncil'in Martin Luther tarafından tercüme edilmesi Hıristiyan Avrupa'nın ruhani ve entelektüel özgürleşmesinde bir dönüm noktasına işaret eder; Hıristiyanların kutsal metni anlaması Avrupa modernitesinin yükselmesine yol açan sosyal değişimlere zemin hazırlamıştır. Reformasyon modelini takip ederek Kur'an'ı tercüme etmenin de Müslümanlara benzer faydalar getireceğini düşünür. Dramatik kabiliyetiyle Nahid 'İslamın Luther'i gibi göründü. Bu yenileyici, bu dini savaşçı Musa Bigiyev,... şimdi Kur'an'ı Türkçeye tercüme etmektedir. Bu İslami düşünce ve vicdanın özgürleşmesi için iyi bir haberdir. Rus bir Müslüman dinin hakikatine doğru ilk adımı atmıştır. Hadi onu takip edelim!"[113]

Kur'an'ın tercüme aracılığıyla anlaşılması fikri dini, entelektüel ve en sonunda politik ve ekonomik canlanmanın reformist çevrelerdeki yaygın geçerliği olan olmazsa olmazıydı. Bu düşünce tarzına göre, Kur'an öylesine ilham verici güç taşıyordu ki, yalnızca nakledilmesi bile Müslümanların yeniden canlanmasını tetikleyecekti. Mesela parlamentonun bir üyesi olan yazar Celal Nuri (1877-1938) şöyle yazdı:

---

[111] Nahid, *Türkiye*, s. 128. 'Laz' Türkiye'nin Karadeniz bölgesinde yaşayan halkları, özellikle de doğu kısmındakileri işaret eder, bu yüzden de belirli bir etnik grubu isimlendirmemektedir. Michael Meeker, 'The Black Sea Turks: Some Aspects of Their Ethnic and Cultural Background ', *International Journal of Middle East Studies* 2, no. 4 (1971), ss. 320-21.

[112] Nahid, *Türkiye*, s. 128.

[113] *A.g.e.*, s. 128-9.

> Bugün Kur'an metinlerini ve Peygamberin Hadisini elimizde bulunduruyoruz, öylesine mucizevi, taklit edilemez, kutsanmış, kutsal ve mukaddes metinler ki bunların yeni ve kullanışlı bir üslupla müminlerin kalbine nakledilmesi bile milletimizi yenilemek, durumumuzu değiştirmek ve inancımızı güçlendirmek için yeterli olacaktır. Kur'an çok büyüktür. Yalnız biz onun azametinin farkında değiliz.[114]

Metnin anlamıyla yeniden ilişkiye girmek toplumun tüm yönlerine yararı olacak bir domino etkisi başlatacaktır. Kur'an'ın ve hadisin tercüme yoluyla doğrudan anlaşılması, diye ileri sürer Nuri, Müslümanların ilerlemesini ve 'dünyevi saadete' erişmelerini mümkün kılacaktır.[115] Aslında pek çokları için bir tercümenin olmayışı neyin yanlış gittiği ve Müslümanlığın siyasi ve ekonomik gerilemesine neyin neden olduğu sorularına cevap vermiştir.

Bir yazar ve devlet adamı olan Hüseyin Kâzım Kadri (1870-1934) ne zaman Müslümanlar arasında dini fanatizm örneği görse kendisine Kur'an'ın Müslüman milletlerin dillerine tercüme edilmediğini hatırlayacağını' belirtmiştir.[116] Aynı biçimde yazar Ubeydullah Efgani Kur'an ile bireysel olarak meşgul olmanın inancı artıracağını, Osmanlı Müslümanlarına sıkıntı veren kötülükleri engelleyeceğini ve 'ateizmin yayılmasını' durduracağını düşünmüştür.[117]

Reform yanlısı entelektüel kesimin coşkusuna rağmen politik iklim kendi ayakları üzerinde duran bir Kur'an tercümesinin basılmasına isteksiz yaklaşmaya devam etmiştir. Kimileri Kur'an'ın bir tercümesinin bazılarının umduğu gibi her derde deva olabileceğinden şüphe etmiştir. Reformcuları eleştiren bir kitapta Mustafa Sabri, Kur'an tercümelerinin yeni olmadığına ve okurların daha öncekileri sevmediğine ve bunları

---

[114] Celal Nuri, *Hatemü'l-Enbiya* (İstanbul, Yeni Osmanlı Matbaası, 1332/1913-14), ss. 323-4.

[115] Şerif, 'Kur'an'dan', s. 217.

[116] Şeyh Muhsin-i Fani (Hüseyin Kâzım Kadri); *İstikbale Doğru* (İstanbul, Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi, 1331/1913-14), s. 10.

[117] Ubeydullah Efgani, *Kavm-i Cedid* (İstanbul, Şems Matbaası, 1331/1912-13), s. 16.

yetersiz bulduğuna işaret etmiştir. 'Daha önce yapılan tercümeler İslamı entelektüel zindandan özgürleştirmediyse ya da Müslüman dünyasında bir canlanmayı tetiklemediyse, neden Müslümanlar bir tercümenin böyle bir etkisi olacağını beklesin ki?' diye sorgular. Bir şeylerin uygulanması yönünden Sabri tercümeyi destekleyen reformcuların bir tanesinin bile bir tercüme kaleme alacak kabiliyette olmadığını düşünmüştür.[118]

1914'te, I. Dünya Savaşından önce yayıncı İbrahim Hilmi anonim bir yazarın Türkçe tercümesinin cüzlerini bastı. Hilmi bir devrimci kavrayış, son dönem Osmanlı toplumunu kökten değiştirmek ve onun modern uygarlığa katılımına olanak tanımak için Kur'an'ı anlamanın elzem olduğu fikrini destekliyordu. Giriş bölümünde şöyle yazmıştı: 'Anavatanımızda entelektüel ve sosyal bir devrim gerçekleştirmek üzere epeyce uzun bir süre bütün gücümle çalıştığım için en içten arzum Kutsal Ayetlerin görkemli anlamını tercüme etmek, yayımlamak ve basmaktı.'[119] Muhalefetin farkında olan Hilmi, okurlarına 'Türkçe Kur'an'ın' asla orijinalinin yerini alamayacağı ve Türkçe versiyonun dini ibadet amacıyla kullanılamayacak, sadece açıklayıcı bir tercüme olduğu konusunda güvence veriyordu.[120] Bu güvenceye rağmen tam da Hilmi'nin kullandığı 'Türkçe Kur'an' sözü ulemanın ve dindar Müslümanların hassasiyetlerini incitmişti.

Meseleyi daha da karmaşık hale getiren şey basım sırasında Hilmi'nin kamuya yazarın bir Müslüman olduğunu söylemesiydi. Daha sonra ortaya çıktı ki, tercümenin isimsiz yazarı Suriye'den Katolik bir Hıristiyandı. Dindar entelektüeller bu olayı kesin bir skandal olarak gördüler. Daha sonra bizzat kendi yaptığı Kur'an tercümesini basan yazar Ömer Rıza Doğrul'un (1893-1952) basılmadan önce metni okuma şansı olmuş ve hükümete basım sürecini durdurması için ısrar etmişti.[121] Ulema dergisi *Hayrü-l Kelam*, Şeyhülislamlık makamına tercümenin

---

118 Sabri, *Dini Müceddidler*, s. 196

119 İbrahim Hilmi, 'Kur'an-ı Kerim Tercümesi', Ergin'de alıntılanmıştır, *Türkiye Maarif Tarihi* ,V, s. 1610.

120 *A.g.e.*

121 Halil Altuntaş, *Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi* (İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), s. 88.

basılmasını engellemesi için resmi olarak başvuru yaptı ve makam dağıtımını engelleyerek, kitapçılardaki nüshalara el koyup eseri yasaklayarak cevap verdi.[122] Savunma durumuna geçen yayıncı ihtilafı ilerleme yanlısı güçler ve reaksiyoner ulema arasındaki bir çatışma olarak tanımladı: 'Çok derin bir fanatizmin aracı olan bir gazete ateş kustu ve dine bir kâr ve kazanç aracı olarak el koyanlar Kutsal Kur'an'ın Türkçe tercümesinin yayımlanmasını hazmetmek istemediler. Maalesef o dönemin hükümeti protesto ve taleplerini kabul etmek zorundaydı.'[123] Hükümetin ulemanın desteğine ihtiyacı vardı ve belki de daha önemlisi kendinden menkul bir 'Türkçe Kur'an'ın' basılmasına izin vererek Arap vilayetleriyle zaten gergin olan ilişkileri şiddetlendirmek istemiyordu. Bu nedenle II. Abdülhamid'in saltanatında olduğu gibi Jön Türkler tercümelerin yayımlanmasını engellediler. Bu politikaya rağmen 1916'da Arap isyanı çıktığında Mekke Şerifi, Osmanlı Türklerine karşı şikâyetlerine Kur'an'ın tercümesini de ekledi.[124]

Gizlice bir Hıristiyan tarafından kaleme alınan bir tercümenin basılması girişimi bazı dindar eleştirmenlerin şüphelerini teyit etti ve tercümeleri misyonerler ve İslam üzerine saldırılarla ilişkilendiren Reşid Rıza ve Mustafa Sabri'nin argümanlarını körükledi. Kur'an tercümesi İslami âlimler için zaten şaibeli bir teşebbüstü ve bu ilk yayınlama girişiminin aldatıcı mahiyeti tercümenin metnin bozulmasına yol açacağı konusundaki endişeleri derinleştirdi. Misyonerlik karşıtı, emperyalizm karşıtı söylem bu olayda Hıristiyanların Kur'an'ı imha etme girişimlerinin başka bir örneğini buldu.[125] Hıristiyan olmasının yanı sıra, yazarın bir Türk değil de gerçekte Arap olduğunun görülmesi, Türk dili için bu büyüklükte bir edebi girişimi anadili Türkçe olan birinin yerine getirmesi gerektiğini hisseden *Sebilüreşşad* dergisini rahatsız etti.[126] Osmanlı İmparatorluğunda Türk-Arap ve Müslüman-Hıristiyan

---

122 Ahmed Şirani, 'Kur'an-ı Kerim Tercümesi Hakkında', *Hayrü-l Kelam* 1, no. 17 (1914), s. 136.
123 Altuntaş, *Kur'an Tercümesi*, s. 89.
124 Bkz. Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, V, s. 1927.
125 'Büyük Bir Tecavüz', ss. 181-2.
126 *A.g.m.*, s. 182.

ilişkilerinin gergin olduğu bir zamanda bu olay, durumu daha da kötü hale getirdi ve tartışmaya açık olan tercüme konusuna gölge düşürdü.

I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı hükümeti her ne pahasına olursa olsun Müslüman birliğini korumak istemiş ve ihtilaflı yayınları engellemişti. Arap vilayetlerini yabancılaştırma potansiyeli ve ulema içindeki bölücü etkisiyle Kur'an tercümeleri yine bu yasağa dahil oldu. 1916'da Hüseyin b. Ali (1854-1931) önderliğindeki Arap isyanı Türk-Arap birliğine son darbeyi vurdu. Her ne kadar savaşta yüz binlerce Arap Osmanlı'nın yanında savaştıysa da, isyan Türklerin Araplara güvenini yıktı ve Türkleri siyasetin geleceği olarak gören Türkçülerin pozisyonunu destekledi. Dahası bu durum Kur'an'ın tercüme edilmesi ve Arap geleneğine daha az bağlı modern bir İslamın geliştirmesi için argümanları besledi.

Savaştan hemen sonra Kur'an tercümesi konusu Türk entelektüel çevrelerinde yeniden tartışılmaya başladı.1918'de Ziya Gökalp manzum Türkçe Kur'an konseptini ölümsüzleştiren 'Vatan' isimli bir şiir kaleme aldı.

Bir ülke ki camiinde Türkçe ezan okunur,
Köylü anlar manasını namazdaki duanın...
Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur
Küçük büyük herkes bilir buyruğunu Huda'nın
Ey Türk oğlu, işte senin orasıdır vatanın![127]

Gökalp'in şiiri Kur'an ve tercümesiyle ilgili radikal Türkçü görüşü uygun bulur. Yalnızca kavranmasına vurgu yapmakla kalmaz, aynı zamanda Müslüman ibadetlerinin Türkçe yapılmasını tasavvur eder ve orijinal metnin bir tercümeyle değiştirilmesini önerir. Kritik bir biçimde pragmatik olandan sembolik olana doğru ilerleyen Gökalp, Türkçe Kur'an'ı yalnızca kullanışlı bir kitap olarak değil, yeni uyanmakta olan Türk milletinin, vatanı kutsal yapmakta rol oynayan ve İslamı uygun bir biçimde Türk yapan bir amblem olarak da biçimlendirir.

Gökalp'in fikirleri radikal olmasına rağmen toplum değerlerinin bir kaynağı olarak İslamın terk edilmesine çağrıda bu-

---

[127] Gökalp, *Ziya Gökalp Külliyatı*, I, s. 113.

lunmaması bakımından ille de din karşıtı değildir. O Türkleşme, İslamlaşma ve muasırlaşma arasında çelişki olmadığını ileri sürmüş ve ulusun kültürel hayatında aktif rol oynayan yaşayan bir İslamın iyileştirilmesini savunmuştur.[128] Emile Durkheim'ın dine işlevselci – yani dinin bir cemaati temsil etme ve bir araya getirmede somut bir amaca hizmet ettiği– yaklaşımının bir taraftarı olan Gökalp, eğer din sosyal fonksiyonunu yerine getiriyorsa milli kültürle İslamın kaynaştırılmasını gerekli görmüştür. Dinin bencilliği azaltacağına ve toplumun kolektif çıkarlara ilgisini besleyeceğine ve ikinci olarak da ortak dili ve toplu ibadetler aracılığıyla kültürel bağları güçlendireceğine inanmıştır.[129] Gökalp'e göre, Arapça temelli ibadetlerin ve metinlerin erişilemez mahiyeti dinin amacını bozguna uğratmış ve İslamın milli hayatta hayati rolünü oynamasını imkânsız kılmıştır.

Yine de bu vizyonu mümkün kılacak metinler mevcut değildir. Çağdaş Türkçede hâlâ bütün bir Kur'an tercümesi ya da tefsiri yoktur. I. Dünya Savaşı sırasında Şeyhülislam Musa Kâzım (ö. 1920) mevcut tefsirlerin Kur'an'ın yalnız inceliklerini iletmek değil, anlamını da ortaya koymak konusunda başarısız olduğunu yazmıştır. 'Milli kaynaklardaki bir büyük eksiklik' milyonları Kur'an'ın en temel anlamlarından mahrum etmiştir.[130] Bu eksikliğin üzerine gitmek için Kâzım, *Safvetü-l-beyan* isimli ilk iki surenin bir tercümesi ve tefsirini yazmıştır.'*Tercüme*' sözcüğünün yarattığı pürüzlerden sakınarak, tercüme bölümüne, 'sıkıştırılmış anlam' (*icmalen manası*) ve 'özet açıklama' (*hülasa-i tefsir*) demiştir. İlki kelimesi kelimesine, ikincisiyse özgür bir tercümeyi ifade etmektedir. Buna ek olarak eser, yazarın belirli kelimelerin ve ayetlerin tabirlerini açıkladığı uzun şerh pasajları içerir. Umumi kavrayış için kaygısını açıklasa da, Kâzım'ın kitabı tefsirin parametreleri ve formatı içinde kalmıştır.

---

128 Ziya Gökalp, '*Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak!* (1918); Mustafa Koç (içinde), ed. *Kitaplar* (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007), s. 49.

129 Andrew Davison, 'Secularization and Modernisation in Turkey: The Ideas of Ziya Gökalp', *Economy and Society* 24, no.2 (1995), s, 211.

130 Musa Kâzım, *Safvetü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an* (İstanbul, Matbaa-i Amire, 1335/1916-17), s. 1.

Algılanmakta olan kavrama ihtiyacı, Türk-Arap politik birliği fikrinin gerçekleşme ihtimali zayıfladıkça her tür reformcu arasında baskın hale gelmiştir. Yalnızca Sabri'nin idare ettiği küçük bir bağnaz azınlık Kur'an'ın daha kapsamlı bir biçimde kavranmasının toplumun huzurunu tehdit ettiğini iddia etmeye devam etmiştir. Ancak kavrama taraftarları hangi türün, *tercüme* ya da *tefsir*, meşru ve uygun olduğu konusunda anlaşamamaktadır. 1919'da basılan ve başlığı 'Kur'an-ı Kerim Tercüme Olunabilir mi?' olan bir makalede İsmail Hakkı Milaslı (1869/70-1938) muhalif görüşleri anlatır:

> Bir grup insan, kişinin anlamadığı sözcükleri okumasında bir fayda olmadığını ve kuralları ve anlamları tamamıyla anlayabilmek için Kutsal Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesi gerektiğini söylüyor. Halihazırda çok sayıda yabancı dile çevrildiğini ve Türkçe bir tercüme için herhangi bir özrü hayal edemeyeceklerini ileri sürüyorlar.
>
> Öte yandan başka bir grup, Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilmesine karşı çıkıyor ve yüce anlamların yalnızca Kur'an tefsiri formuyla dile getirilebileceğini iddia ediyorlar. Bu muhaliflerin en temel gerekçesi bazılarının tercümeyi dini ibadetlerin kullanmak ve dini törenlerin de ötesinde Arapça orijinalin yerine geçirmek isteyeceğini varsaymaları. Doğrusu, tercümeyi destekleyenler arasında dini törenlerde ve dua ederken Arapça orijinalinin yerine Türkçe versiyonunun okunmasının gerekli olduğu fikrinde olanlar kadar tercümeleri yalnızca anlamak için isteyenler de var.[131]

Gökalp'in aksine, kavrama gereğini savunan dindar entelektüellerin pek çoğu ya tercümelerin *tefsir* olarak anılmasında ısrar ettiler ya da tercümelere bir yorumun eşlik etmesini bir koşul olarak belirlediler. Bir tercüme anlamın tüm nüanslarını içeremeyeceğinden doğru anlaşılmayı kolaylaştırmak için paralel bir yorumu bir zorunluluk olarak gördüler. Tercümenin yorumunu şansa bırakmak istemediler ve kitlelerin erişimi olması gerektiğini ama hâlâ rehberliğe ihtiyacı olduğunu

131 İsmail Hakkı Milaslı, 'Kur'an-ı Kerim Tercüme Olunabilir mi? *Sebilürreşad* 15, no. 390 (1919), s. 447.

hissettiler. Dindar entelektüeller geleneksel kavrayışlarla bir devamlılığı güvence altına almayı ve uyumsuz ya da radikal yorumları önlemeyi umdular.

I. Dünya Savaşının sonuyla birlikte Kur'an tercümesine destek azımsanamayacak ölçüde bir ivme kazandı. Yeni oluşan milliyetçilikler ve misyoner aktiviteleri tercümeleri eşi benzeri görülmemiş bir ölçüde siyasallaştırdı ve bunlara karşı argümanlar dilsel olmaktan çıkıp sosyo-politik endişelere kaydı. Buna ek olarak I. Dünya Savaşının sonlandırdığı hızla değişen politik koşullar bu konuya 1908 öncesi gözlemlenmemiş bir aciliyet duygusu ekledi. Yine de reformcu ve milliyetçi söylemlerde tercümenin öneminin yükselmesine rağmen, II. Meşrutiyet döneminin (1908-1920) siyasi kararsızlıkları bunların basılmasına izin vermemişti. Ancak çarklar dönüyordu ve çok sayıda yazar basılamayacaklarsa da tercümeler kaleme almaya başlamıştı.

İtilaf Devletlerinin 13 Kasım 1918'de başlayan İstanbul'u işgalinin bir sonucu olarak İngilizler pek çok seçkin şahsiyeti Malta adasına sürgüne göndermişti. Adadaki tutuklulukları süresince Mehmed Ubeydullah (ö. 1933) ile birlikte hem müftü hem de bir mebus olan Hasan Fehmi (ö. 1933) Kur'an tercümeleri üzerine çalıştılar. Hasan Fehmi bütün metni tercüme etti ki, bu da diğer pek çokları gibi asla yayımlanmadı.[132] Başka birkaç yazar da zamanın ruhundan ilham alarak, hükümet projesi olarak değil, bireysel çabaları dahilinde tercümelere başladılar ve bir gözleri Anadolu'da güçlenmekte olan direniş hareketine bakarken bu metinleri yazdılar. Bu hareketin başarısı ve 1923'te Türkiye ulus devletinin kurulması milliyetçi ideolojiyi destekleyen bir politik bağlam yarattı ve İslami reformun Türkçü vizyonunun takip edilmesine ve Kur'an'ın modern tercümelerinin kamusal alanda toplum önüne çıkmasına olanak sağladı.

---

132 Ömer Hakan Özalp, *Ulemadan Bir Jöntürk: Mehmed Ubeydullah Efendi* (İstanbul, Dergâh, 2005), s. 261.

5

TERCÜME VE MİLLET

Bir ülke ki mektebinde Türkçe Kur'an okunur...
Ziya Gökalp (1918)

Tanrı Kur'an'ı Türkçe vahyetmeye niyetlenseydi Cebrail'i
Safahat'ın yazarı (Mehmet Âkif) olurdu.
Süleyman Nazif (1916)

Modern Türkiye'de İslamın gidişatını 1923'te Türkiye Cumhuriyetinin kurulmasından başka hiçbir olay daha çok etkilemedi. Osmanlı İmparatorluğunun kozmopolit, bölgeler-üstü karakteriyle keskin bir tezat oluşturan Ankara merkezli yeni rejim milliyetçiliği benimsedi ve Türk kimliğinin oluşmasını, Türk dilinin kullanılmasını ve milli bilincin şekillenmesini aktif bir şekilde teşvik etti. Yeni rejimin kurumları, liderliği ve milliyetçi ideolojisi İslama yönelik geleneksel olmayan yaklaşımlara izin vermekle kalmadı, üstüne esaslı ve bazen de radikal olan dini reformu aktif olarak destekledi. Bu bağlamda daha önce sansüre uğramış ve tehlikeli, entelektüel başına buyruklar olarak addedilen Kur'an tercümesi yanlıları artık eserlerini basabiliyor ve bunu yaparak hükümetin lütfunu kazanabiliyorlardı. Doğrusu yeni Türk rejimi Türkçe Kur'an'ı dini reform politikasının bir köşetaşı yapmış ve resmi Türk versiyonu olarak yüceleştirmeyi umduğu bir tercümenin yazılmasını finanse etmişti.

Bu olumlu şartlara rağmen Kur'an'ın bir Türkçe tercümesine dair arzunun yeni rejimden değil, son dönem Osmanlı entelektüel muhitinden çıktığını vurgulamak gerekmektedir. Çok sık tarihçiler, gazeteciler ve diğer gözlemciler Kur'an'ın 'ilk'

Türkçe tercümesini I. Dünya Savaşı sonrasında bir Türk ulus devleti yaratan hareketin lideri ve Türkiye Cumhuriyetinin ilk cumhurbaşkanı olan Mustafa Kemal Atatürk'e atfeder. Atatürk dinin Türkleştirilmesini desteklemiş ve Türkçe Kur'an'ın ortaya çıkışı için uygun siyasi ortamı yaratmışsa da, bu onun şahsi fikri değildir. Atatürk tercümelerin camilerde ve Türkçenin İslami dini ibadetlerde daha kapsamlı olarak kullanımının önemli bir savunucusu olmuştur, ama Osmanlı'nın son döneminde oluşmuş tercümelere dair yaygın hevesten ya da çeşitli yazarların kaleme aldığı tercümelerden sorumlu görülemez. Aslında devletin Kur'an tercümesine dahil olması ancak özel yayıncıların 1924'te sorumlu tercümeleri basmasından ve hatırı sayılır ölçüde bir ihtilafı ateşlemesinden sonra olmuştu. Bu tercümeler üzerine halkın protestoları TBMM'yi resmi olarak onaylanmış bir Türkçe tercümenin yazılmasını finanse etmeye yönlendirmiştir.

Yeni Cumhuriyette İslam

Mekke Şerifinin Osmanlı Devletine karşı İtilaf Devletlerini desteklediği ve Arap çoğunluğun yaşadığı bütün bölgelerin kaybedildiği I. Dünya Savaşının ardından Panislamizm siyaseti ve söylemi, Osmanlı idari sınıfının önemli kesimlerinde güvenilirliğini kaybetmişti. Osmanlı İmparatorluğu I. Dünya Savaşında kaybeden taraftaydı ve sonrasında İngiliz kuvvetleri İstanbul'u işgal etmiş, Ortadoğu'nun pek çok yerinde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğunun farklı sömürgeci rejimler tarafından idare edilen bölgelere ayrılmasını düzenlemişti. İtilaf Devletleri ve Osmanlılar arasında, Osmanlı başkentinin işgali sırasında imzalanan 1920 Sevr Antlaşması, Osmanlı İmparatorluğunun Kuzey Afrika'daki bütün toprakları, Doğu Akdeniz bölgesi, Arap yarımadası ve Irak üzerindeki kontrolünden vazgeçeceğini şart koşmuştu. Ayrıca Anadolu ve Trakya'yı Yunanlar, İtalyanlar, Fransızlar ve İngilizler arasında paylaştırıyor, bir Türk devleti için Karadeniz'e sınırı olan Kuzey Anadolu'da bir bölgeyi bırakıyordu. Son Osmanlı sultanı Mehmed Vahideddin (1861-1926) bu antlaşmayı imzalayarak, pek çoklarının kabul edilemez bulduğu, büyük bir dünya gücünü önemsiz bir

sömürge toprağına dönüştüren aşağılayıcı koşullara razı olmuştu.[1]

Türkiye, Osmanlı hükümetine karşı isyan eden ve hayata geçmesi ihtimalinin az olmasına rağmen başarılı bir direniş hareketini koordine eden bir grup subay ve entelektüelin katılımı sayesinde bu akıbetten kurtulmuştu. İstiklâl mücadelesinin ordusu ve liderleri yeni Türk devletinin çekirdeğini oluşturmaya başladı ve Selanik'ten Mustafa Kemal isimli bir Osmanlı subayı ülkenin ilk cumhurbaşkanı olarak tarih sahnesine çıktı. Fransız Devriminden (ve muhtemelen yakınlarda, 1917'de olmuş Bolşevik Devriminden notlar çıkaran) ilham almış yeni rejim, Müslüman dünyasında daha önce eşi benzeri görülmemiş bir dini reformun devrimci gündemi için işe koyuldu. Dinin reformasyonunda devrimci bir yaklaşım benimsedi ve ulus inşası projesini destekleyecek ve daha geniş Müslüman dünyası ile kültürel ve politik bağları koparacak İslamın modernist, milliyetçi bir versiyonunu yaratma görevine girişti.

Yeni Türk rejimi, ülkedeki mevcut İslami kurumları –ulema, medreseler, şer'i mahkemeler ve halifelik– Osmanlı Devletiyle ayrılmaz bir biçimde ilişkili ve entelektüel gelenekleri ve kültürel yönelimleri, kendi ilerlemeci, Avrupa yönelimli Türk toplumu vizyonuyla karşıt görüşte olarak algıladı. Ulema, Osmanlı hukuk ve eğitim sisteminin şekillenmesinin zorunlu bir parçası olan Arap-İslam metinlerinin ve hukuki geleneklerinin koruyucusuydu. Bir kısım reform yanlısı ulemaya rağmen, tutucu bir İslami sosyal düzeni şekillendiriyor, sayıları ve halk ile yakın ilişkileri göz önünde bulundurulduğunda potansiyel olarak yeni hükümete karşı güçlü bir siyasi muhalefet yaratabilecek sosyal bir blok oluşturuyordu. Ankara hükümeti için ulema, gücü sert bir şekilde engellemesi gereken, eski rejimin tehlikeli bir kalıntısını temsil ediyordu. Yine de ulemanın politik olarak marjinalize edilmesi Türkiye Cumhuriyeti zamanında başlamamıştır. Gördüğümüz gibi, Osmanlı Devleti on dokuzuncu yüzyıl boyunca ulemanın nüfuzunu zayıflatmıştır; süreç II. Abdülhamid'in saltanatı sırasında hızlanmış ve 1908

---

[1] Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (Londra, I.B. Tauris, 2004), s. 147.

Devriminden sonra daha da açık ilan edilmeye başlamıştır. Ancak bu reformlar kademelidir ve asla İslami kurumların varlığını tehdit etmemiştir: entelektüeller ulemayı eleştirmiş, yazarlar tarikatlarla ilgili hiciv niteliğinde romanlar yazmış ve devlet medreseleri iyileştirmiştir, ama toplumdaki yerleri asla ciddi bir sorun olarak görülmemiştir.[2]

Cumhuriyet idaresinde yeni rejim İslami kurumların reformasyonunda çok daha sert bir yaklaşım tarzı ele almıştır. 3 Mart 1924'te hükümet, hükümetin bir parçası olan ulema dairesini (Bab-ı Meşihat) Diyanet İşleri Başkanlığına indirgemiştir. Dahası ulemanın kadrolu olarak çalıştığı şeriat mahkemelerini tasfiye etmiş ve Sünni Müslüman dünyasının sembolik lideri olan halifenin hilafet makamını kaldırmıştır. On iki gün sonra medreselerin kapıları –İslami eğitim sisteminin belkemiğiydiler– kapanmıştır. Ulemanın pek çok mensubu bu okullarda çalıştığı ve maaşlarını buralardan aldıkları için, bu okulların kapanmaları bir işsizlik, hatta yoksulluk dalgası yaratmıştır. Bu reformların hızı dünya çapında gözlemcileri şoke etmiş, genellikle Türkiyenin Batıya yönelmesini alkışlayan Avrupa ve Amerikalıları memnun ederken, Müslüman dünyasındaki pek çok kişi için korkutucu olmuştur.[3] Cumhuriyetin kurulmasının üzerinden henüz altı aydan daha az bir süre geçmişken, yeni rejim Osmanlı toplumu için esasi olan yüzlerce yıllık eğitim ve hukuk kurumları ile Peygamber Muhammed'in sahabelerinin zamanına tarihlenen İslami bir politik makamı yürürlükten kaldırmıştır. Türkiye'nin içinde ve dışında dindar Müslümanlar bu reformların modern dünyada İslamın canlılığına kalıcı olarak zarar vereceğinden korkmuştur.

Kur'an'ın bir Türkçe tercümesi için Osmanlı'nın son döneminde beliren hevese dayanan birkaç yazar 1924'te, Mart ayında olmuş Türk İslami kurumların radikal olarak yeniden düzenlenmesinin üzerinden henüz bir ay geçmeden yeni tercümeler basmışlardı. Bir Türkçe tercümeye olan talebe rağmen

---

2 Yakup Kadri (Karaosmanoğlu), *Nur Baba* (İstanbul, Akşam Matbaası, 1922).

3 Müslümanların halifeliğin kaldırılmasına tepkisi üzerine, bkz. Mona F. Hassan, 'Loss of Caliphate: The Trauma and Aftermath of 1258 and 1924' (Yayımlanmamış doktora tezi, Princeton University, 2009).

bu tercümeler ve yazarları zamanlamaları, kaliteleri ve yalnızca yorum olmalarına rağmen 'tercüme' oldukları iddiaları nedeniyle eşi benzeri görülmemiş düzeyde eleştiriyle yüz yüze kalmışlardır. Kur'an'ın bu Türkçe tercümeleri basılmış, devrimsel reform ve İslamın geleceğiyle ilgili kaygı bağlamında anlaşılmıştır.

Türkiye Cumhuriyetinin İlk Tercümeleri

Cumhuriyetin kurulması ve Meşihatın dağılmasından sonra ulema kurumu tercümeleri denetleme ve yayımlanmalarını engelleme kabiliyetini kaybetmiştir. Bu politik değişim 1924'te Türk kitap pazarına giren ve burada tartışılan üç Kur'an tercümesi için kapıları açmıştır. Bunlar Süleyman Tevfik'in *Kur'an-ı Kerim Tercümesi*, Hüseyin Kâzım Kadri'nin *Nurü'l-Beyan*'ı ve Cemil Said'in yine *Kur'an-ı Kerim Tercümesi* başlıklı çevirileridir. Bu tercümeler ulemaya ve dindar entelektüellere tehdit edici görünmüştür, çünkü 1908 Meşruti Devrimi sonrasının İslami kurumlarını ve ulemayı marjinalize eden hızlı reformları takip etmişlerdir.[4] Ulemanın siyasi gücü zayıfladıkça Mustafa Kemal'in liderlik ettiği yeni rejimin İslami kurumları kökten değiştirebileceği ya da önemsizleştirebileceği dindar Müslümanlara mümkün görünmüştür.[5]

Hepsi mesleki hayatlarının büyük bir kısmını Osmanlı Devletinin hizmetinde ve gazetecilikte çalışarak geçirmiş bu tercüme yazarlarının benzer bir geçmişi vardır. Ne herhangi biri belli bir zaman bir dini kurumda çalışmış ne de Kur'an disiplinlerinde profesyonel eğitim almıştır. İlk olarak her biri eserlerinden açıkça 'tercüme' olarak bahsetmiş ve hepsi de bir eleştiri yağmuruna neden olmuştur. Hem tercümanlar hem de eleştirmenler halkın çıkarı için en iyi olan şeyi savunduklarını iddia etmiştir. Tercümanlar Türk halkının Kur'an'ı anlamasına yardımcı olmak için basit bir dilde, erişilebilir bir metin temin edeceklerine söz vermişlerdir. Öte yandan eleştirmenler vasıfsız yazarların düşük kaliteli tercümelerine karşı halkı savunmayı ve Kur'an tefsiri disiplininin anladığı gibi Kur'an'ın

4 Bein, 'The Ulema', ss. 282-5.
5 *A.g.m.*, ss. 282-5.

anlamını korumayı kendi görevleri olarak görmüştür.[6] Aynı zamanda her iki taraf da birbirini artniyetli olmakla suçlamıştır. Tercümanlar ve yayıncılar dindar entelektüelleri ziyadesiyle mutaassıp olmak ve Kur'an'ın anlaşılmasının Türk halkına yayılmasını engellemekle suçlarken, dindar entelektüeller tercümanları ve yayıncıları yalnızca maddi motivasyonları olduğu için ayıplamıştır.

Süleyman Tevfik (1865-1939)

1924'te basıldığı görülen ilk tercüme Süleyman Tevfik'inkidir (Kur'an-ı Kerim Tercümesi), (Bkz. Şekil 10, Tevfik'in tercümesinin revize edilmiş edisyonu). Tevfik, birkaç yıl Fransızca hocası olarak, ardından 1908 Meşruti Devrimine kadar çeşitli küçük çaplı Osmanlı bürokratik görevinde çalışmış, devrimden sonra kendisini tam zamanlı olarak yazmaya ve gazeteciliğe adamıştır.[7] Muhtelif konular üzerine basitleştirilmiş popüler kitaplar ve çok sayıda derlemenin yazarı olmasının yanı sıra üretken bir Fransızca, Arapça ve İngilizce tercümanıdır: tercümeleri Arthur Conan Doyle'un *Sherlock Holmes*'ü, Victor Hugo, Alexandre Dumas ve Emile Zola'nın Fransızca romanları, Gazali'nin başyapıtı *Ihya' 'Ulüm al-Din (Dini Alimliğin Dirilişi)* ve Fahruddin er-Razi'nin Kur'an tefsiri *Tefsir'ül Kebir* de dahil olmak üzere Arapça eserleri içerir. Avrupa edebiyatı ve İslami eserlerin tercümelerine ek olarak Tevfik falcılık, aşçılık, tarih ve edebiyattan muska nasıl yazılıra varana kadar çok çeşitli konularda kitaplar yazmış ve derlemiştir.[8] Tevfik kendisini 'halkın yazarı ve 'anekdot toplayıcısı' olarak tanımlamıştır, ki öyledir.[9]

Tevfik'in tercümesinin yayınını herhangi bir gereksiz reklam ya da şaibeli bir pazarlama stratejisi kuşatmamıştır.[10]

---

6 (Eşref Edip), 'Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi', *Sebilürreşad* 23, no. 597 (1924), s. 386.

7 M. Sabri Koz, 'Mehmed Tevfik ve Süleyman Tevfik', *Müteferrika* 4 (Kış 1994), s. 51.

8 Tevfik'in eserlerinin bir bibliyografisi için, bkz. *A.g.e.*, ss. 52-8.

9 Dücane Cündioğlu, 'Türkçe Kur'an Çevirilerinin Siyasi Bağlamında Bir Kur'an Mütercimi: Süleyman Tevfik', *Müteferrika* 13 (Yaz 1998), s. 22.

10 Tevfik'in tercümesi *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri* (İstanbul, Ma-

Her bir versiyon için Tevfik, diğer pek çok eseri için de kullandığı bir takma ad olan 'Seyyid Süleyman el-Hüseyni' mahlasını kullanmıştır. Daha öncekilerde olduğu gibi, bu durumda da 'Seyyid' ve 'el-Hüseyni' onu Peygamber ailesinin nesliyle ilişkilendirerek yazarın İslami sicilini desteklemek için seçilmiş gibi görülmektedir. Kitap için bir ilanda yayıncısı Naci Kasım, Tevfik'i zaten şişirilmiş bir mahlas olan Seyyid Süleyman el-Hüseyni'ye 'efendi' ve 'hazretleri', ki bu ikincisi en uç noktada saygı tabiridir, gibi fazla fazla saygı ifadesi ekleyerek anar.[11] Entelektüellerin pek çoğunun Tevfik'i popüler bir ticari yazardan fazlası olarak görmedikleri göz önünde bulundurulduğunda, bu unvanlar orantısız görünmektedir. Söylemeye gerek yok ki, yazarın İslami bir otorite olarak böyle samimi olmayan bir biçimde tanıtılması dindar entelektüelleri sinirlendirmiş ve maddi motivasyonun kitabı satmak için bir itici güç olduğu hissini yaratmıştır. Ancak Kasım, basılmasını Türklere bir hizmet olarak üstlendiğini iddia etmiştir: 'Arapça ve Farsça bilmeyenlerin medeni dünyaya rehberliğin ışığı olan Mübarek Kuran'ın yüce anlamını anlamaları mümkün değildir.' Kasım, on dokuzuncu yüzyıl Türkçe tefsirlerinin 1920'lerin Türkleri için kullanışlı olamayacak kadar üslup ve dil olarak eskimiş olduğunu ve bu eksikliklerin 'öğrencilerin bunlardan yararlanmasını engellediğini' ileri sürmüştür.[12] Bunları 'herkesin anlayacağı bir üslupta... kelimesi kelimesine tercüme' diye tanımladığı Tevfik'in tercümesi ile karşılaştırır.[13]

Bu iyi niyet açıklamalarına rağmen, kitap iyi karşılanmamıştır. Dindar entelektüellerin pek çoğu kitabı yüksek perdeden eleştirmiş ve Tevfik'in şahsına saldırmıştır. Daha önce yazdığı dinle ilgisi olmayan ve batıni konular üzerine eserleri (takma kadın isimleriyle yayımlanmış aşçılık kitapları ve büyü üzerine eserler de dahil olmak üzere) onun bir Kur'an tercü-

---

arif Kütüphanesi, 1924) aynı zamanda *Zübdetü'l-Beyan* başlığıyla da boy göstermiştir (İstanbul, Amidi Matbaası, 1924).

11 Naci Kasım'ın ilanı *İleri*, 7 Nisan 1924 ve 10 Nisan 1924; *İkdam*, 7 Nisan 1924, de dahil olmak üzere birkaç gazetede boy göstermiştir. Bkz. Cündioğlu, 'Süleyman Tevfik', s. 33.

12 Cündioğlu, 'Türkçe Kur'an... Süleyman Tevfik', ss. 32-3.

13 *A.g.m.*, s. 33.

manı olarak güvenirliğiyle ilgili şüphe uyandırmıştır. İtibarlı bir Müslüman modernist dergi olan *Sebilürreşad* bu tercümeyi vasıfsız ve ahlaken sakıncalı bir yazarın 'yanlış yönlendirilmiş bir girişimi' olarak ifşa etmiştir.[14] *Sebilürreşad* gerçekten tercümeyi analiz etmektense Tevfik'in bir kısmı Kur'an ayetlerinin sihirli sözlerini de içeren büyü yapma üzerine daha önce yazdığı pasajları basarak Tevfik'in güvenilirliği ve namusuna şüphe düşürmüştür.[15] İnceleme 'Büyücülüğün bir sanat olduğunu ama Kur'an tefsiri ile karıştırılırsa bunun dine ve Kur'an'a karşı büyük bir ihanet olduğunu' belirterek Tevfik'in kara büyü üzerine eserininin tercümeye dahil edildiğini iddia eder.[16] Tevfik'in tercümesi büyücülükle ilgili hiçbir şey içermemesine karşın, bu konu üzerine daha önce yazdığı eserler ulema kurumu ve dindar eleştirmenlerin nazarında İslami konularda güvenilir bir yazar olarak yetersiz addedilmesine neden olmuştur.

Sebilürreşad'ın Tevfik'i reddetmesi dindar entelektüellerin önemli bir kısmının Kur'an tercümanlarının diğer İslam ilmi disiplinlerine de ait olan geleneksel ahlaki doğruluk ve güvenilirlik koşullarını karşılaması gerektiğini hissettiğini gösterir; diğer bir deyişle, bilginin niteliğine içeriği kadar kaynağı ve aktarıcısı da hükmetmelidir. Derginin Kur'an tercümesini ilmi Kur'an tefsiri disiplininin bir parçası olarak tanımladığını fark etmek önemlidir. Bu bakış açısı tercümeyi İslami disiplinlerin dışında gören Cumhuriyetin erken dönem tercümanlarının ve editörlerinin anlayışından farklıdır. Onlar için tercüme, anlamı diller arasında nakletmeyi içeren, hiçbir şekilde özel bir İslami eğitim ya da yüz yüze bilgi aktarımının gerekmediği dilbilimsel bir zanaattir. Zanaatlerini desteklemek için tefsirlere müracaat ettiklerinden ve bazıları başlıkta tefsir terimini kullandıklarından dolaylı tercümeyi yorumdan bilgi alan ama ondan farklı, ayrı bir disiplin olarak tanımladılar. Tercümanlar ve yayıncılar zaten nitelikli olduklarının kabulünü ya da yorumcular olarak nitelendirilmeye ihtiyaç duyduklarını red-

[14] (Eşref Edip), 'Kur'an-ı Kerim Tercümeleri Hakkında', *Sebilürreşad* 24, no. 599 (1924), s. 11.

[15] *A.g.m.*

[16] *A.g.m.*

dettiklerinde bile kendi eserlerine güvenilirlik sağlamak için saygı duyulan Kur'an tefsirlerinin güvenilirlik ve prestijine başvurmuşlardır.

Hüseyin Kâzım Kadri (1870-1934)

1914'te tercümeleri basılan yazarlardan Hüseyin Kâzım Kadri, ilmi ciddiyeti yansıtmak ve okurlarda güven uyandırmak konularında en çok şansı olan kişiydi. Ancak büyük ölçüde kendi kontrolü dışındaki nedenler yüzünden eserinin alımlanması son derece büyük bir hayal kırıklığı yaratmıştı. Tercümesi *Nurü-l Beyan (Beyanın Işığı)* kendi yayınevi ve Süleyman Tevfik'inki arasında ticari bir rekabeti tetikleyerek 1924 Ramazanında piyasaya sürüldü.[17] Yayıncı İbrahim Hilmi onu ilk olarak bitmiş tam bir tercüme olarak basmaya niyet etmiş, ama söylenenlere bakılırsa, kitapçıların beklentileri yüzünden tercümeyi bölüm bölüm dağıtmaya karar vermişti.[18] Aslında Hilmi kitap pazarında Tevfik'in tercümesiyle rekabet etmek ve Türkiye Cumhuriyetindeki ilk Kur'an tercümesinin piyasaya sürülmesini çevreleyen halk ilgisinin yarattığı ilk dalgada süzülmek için kitabı basmayı aceleye getirmişti. Her iki eserin de yayıncısı çeşitli gazetelere ilan vererek dindar entelektüellerin ve ulemanın Kur'an'a saygısızlık ve bir tür skandal olarak gördükleri bir ticari uğultu yarattılar.[19] Tevfik gibi, Kadri de daha önceki eserlerinde kullandığı mahlası – 'Şeyh Muhsin-i Fani' kullanmıştı.

Kadri bir liman kenti olan İzmir'de İngilizce ve Fransızca öğrendiği İngilizce Ticaret Okulunda okumuştu. Özel öğretmenler vasıtasıyla Latince ve Yunancayla birlikte Arapça ve Farsça bilgisini edinmişti.[20] Uygurca, Çağatayca ve Kazan Tatarcası çalışan Kadri'nin aynı zamanda Türki dillere güçlü

---

17 Yayınevleri sırasıyla Matbaa-i Amire ve Maarif'ti.

18 İbrahim Hilmi, 'Nurü-l-Beyan' ilanları *İleri, Akşam, İkdam* ve *Vatan* gazetelerinde 8,9,10 ve 16 Nisan 1924 tarihlerinde basılmıştır, Cündioğlu'nda alıntılanmıştır, 'Türkçe Kur'an... Süleyman Tevfik', s. 33, n. 11.

19 (Eşref Edip), 'Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi,' *Sebilüreşşad* 23, no. 596 (1924), s. 377.

20 Hüseyin Kâzım Kadri, *Meşruiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım*, ed. İsmail Kara (İstanbul, İletişim Yayınları, 1991), s. 7.

bir ilgisi vardı.[21] Arapça ve Farsça kadar diğer Türki dillerden gelip 'Batı Türkçesinde' kullanılan sözcüklerin örneklerini içeren çok ciltli bir Türkçe sözlük yazdı.[22] II. Abdülhamid'in saltanatı boyunca Kadri birkaç bürokratik pozisyonda çalışmış ama 1904'te devlet hizmetini bırakarak zamanını tarım ve yazmaya vakfetmişti. İttihat ve Terakki'ye iktidara gelmeden önce katılmış ve ilk yıllık kongresi esnasında merkezi komitesinde bir koltuk edinmişti.[23] Ayrıca İttihat ve Terakki'nin organı olan *Tanin* gazetesinin ortak kurucularındandı. 1908 Devriminden sonra İttihat ve Terakki onu çeşitli idari pozisyonlara atadı. Ancak Kadri daha sonra Cemiyet ile ters düştü ve Selanik'e sürgün gönderilmesi emredildi; ama o ve ailesi 1913'te Beyrut'a kaçtılar.[24] I. Dünya Savaşından sonra Kadri birkaç siyasi partinin kuruluşuna katıldığı ve Aydın vilayetini temsil eden bir Meclis-i Mebusan üyesi olarak hizmet verdiği İstanbul'a geri döndü. İtilaf Devletlerinin işgali sırasında Osmanlı bürokrasisinde çeşitli pozisyonlarda çalıştı ve sonrasında 1921'de istifa etti.[25]

Bir bürokrat, politikacı ve yazar olan Kadri'nin İslami bilgi alanlarındaki yeterliğiyle ilgili hiçbir illüzyonu yoktu. Tercümesinin giriş bölümünde bu konularda birçok meslektaşına yardım için başvurduğuna işaret ederek Arapça, fıkıh, Peygamber'e özgü âdetler ve Kur'an tefsiri eğitiminin yetersiz olduğunu teslim eder.[26] Ancak Kadri, 'Kur'an tefsiri yazılması liyakatinin' son zamanların zor koşulları nedeniyle düşüş göstermesi ve çeşitli savaşlardan kaynaklanan güvenlik eksikliği nedeniyle Kur'an'ın tercümesinin zorunluluk olduğunu izah eder.[27] Kadri, güvenlik kaybı ve hayatın zorluklarını basitleştirilmiş Kur'an tefsir ve tercümelerinin ortaya çıkma nedenleri olarak vurgular. Kadri İtalyan-Türk Savaşına (1911-

---

21 *A.g.e.*, s. 8.
22 *A.g.e.*, s. 22.
23 *A.g.e.*, s. 12, n.5.
24 *A.g.e.*, s. 15.
25 *A.g.e.*, ss. 16-17.
26 Şeyh Muhsin-i Fani (Hüseyin Kâzım Kadri), *Nurü'l Beyan: Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi*, ed. İbrahim Hilmi (İstanbul, Matbaa-ı Amire, 1924), s. i-ii.
27 *A.g.e.*

12), Balkan Savaşlarına (1912-13), I. Dünya Savaşına (1914-18) ve Yunan-Türk Savaşına (1921-22) olduğu kadar bu savaşların son dönem Osmanlı İmparatorluğu sakinlerini maruz bıraktığı büyük sayılarda can kaybı ve çeşitli yoksunluklara işaret etmektedir. Kadri'ye göre, Kur'an tercümesinin engin tefsir geleneğine vekalet etmesi zaruridir; zor zamanların edebi türüdür. Şöyle yazar: "Bu nedenle kısa sürede büyük miktarda bilgi edinmek gerekli hale geldi ve her bölgeden insan kısaltılmış, faydalı, çağdaş beğeniyle uyum içinde ve çalışılması kolay, Türkler için Türkçe yazılmış bir Kur'an tefsirine ihtiyaç duymaya başladı."[28] Geç on dokuzuncu yüzyıldan beri Osmanlı tebaası giderek artan bir biçimde seküler, Avrupa usulü eğitime yöneldi ve bu İslami çalışmalara daha az zaman ayrılmasına neden oldu. Hem tefsir hem de tercümenin faydalarını temin eden bir edebi tür elde etmeye çalışan Kadri *Nurü'l Beyan*'ı bir 'açıklamalı tercüme' (*tercüme-i tefsiri*) olarak tanımladı.[29] Kitabın formatı Arapça Kur'an ayetlerini, çevirisini ve bunu takip eden açıklamalı pasajları içermektedir.

Nurü'l Beyan tarihte yalnızca birkaç Kur'an tercümesinin gördüğü bir inceleme ve eleştiri safhasından geçti. *Sebilürreşad* tercümede görülen hataları sıralayan bir dizi ayrıntılı makale yayınladı. Mesela derginin editörü Eşref Edip (1882-1971) tercümanlara insan olarak saygı duyduğunu kabul etti, ancak onların bir Kur'an tercümesine teşebbüs etmek için tamamıyla yetersiz olduklarını iddia etti. Edip hata olarak algıladığı şeyleri kısım kısım tespit etti ve açıkladı, tekrar tekrar tercümanlardan hatalarını kabul etmelerini ve derhal 'en küçük bir şekilde bile itiraz etmeden bu konudan ellerini çekmelerini... bunu ehil ellere bırakmalarını' istedi.[30] Hata kabul ettiği şeylerin çoğu Edip'in bir yorum ya da kelime seçimini diğerine tercih ettiği örneklerdi. Mesela Kadri *ihdina*yı (K.1:16) 'Bi-

---

[28] *A.g.e.*

[29] Şeyh Muhsin-i Fani (Hüseyin Kâzım Kadri), 'Hazreti Şeyhin Sebil'e İlk ve Son Cevabı', (Eşref Edip'te) yeniden basılmıştır, 'Kur'an-ı Kerim Tercümeleri Hakkında', *Sebilürreşad* 24, no. 599 (1924), s. 8.

[30] (Edip), 'Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi', s.s. 386-9; aynı yazar, 'Kur'an-ı Kerim Tercümeleri Hakkında', ss. 8-11; aynı yazar, 'Kur'an Tercümelerindeki Hatalar', *Sebilürreşad* 24, no. 601. (1924), ss. 35-7.

ze göster': *bize doğru yolu göster'* olarak çevirir. Edip bunun Mu'tezile'nin tercümesiymiş gibi bir etki bıraktığını ve 'Bizi götür': *'bizi doğru yola götür'* olarak çevrilmesinin daha iyi olacağını iddia eder. Böyle bir örneğin 'iğrenç bir hata' olduğu konusunda Edip'le hemfikir olmak zordur.[31]

Oruçla ilgili tartışmalar ve K. 2:184.

28 Nisan 1924'te Ankara'da Başbakanlığın doğrudan kontrolü altında kurulmuş yeni bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığının başındaki Mehmet Rifat (Börekçi), Tevfik ve Kadri'nin tercümelerinin hatalar içerdiğini ve Kur'an tefsiri disiplini ve Arapça gramerin en temel unsurlarıyla ilgili gaflet gösterdiklerini söyleyip Müslümanları uyaran bir makale yazdı.[32] İlk olarak Börekçi, Kadri'nin iyi niyetlerle tercümeye giriştiğini ama yeterli bilgisi olmadığı için hata yaptığını varsaymıştı. Ancak Kadri'nin K. 2:184 tercümesi bu varsayımı üzerine tekrar düşünmesine neden olmuştu. Bahsi geçen ayet Ramazan orucu ve oruç görevini yerine getirmekte zorluğu olanlara dair şartlarla ilgiliydi.

> *Ey inananlar, size emredilen Oruçtur, hatta sizden öncekilere de emredilmiştir –muhtemelen dindar olacaksınız– sayılı gün diye; eğer herhangi biriniz hasta ise ya da bir yolculuktaysanız, o zaman o sayıda başka günlerde;* ***ve oruç tutabilecekler için*** *(wa 'ala alladhina yutiqunqhu), kefaret yoksul insanları beslemektir. Daha da iyisi, iyiliğe gönüllü olana, ve senin tutman gereken oruç daha makbuldür. (K. 2:183-4)*[33]

Yorumcular bu pasajın anlamı ile ilgili olarak yüzyıllar boyunca tartışmıştır. Meselenin düğüm noktası Arapça fiil *yutiqünahu*nun bu bağlamda ne anlama geldiğidir. Fiil genellikle 'tutabilmek' ya da fiziksel gücü çağrıştırdığı güçlü yan anlamıyla 'dayanabilmek' anlamına gelir. Bazı yorumcular ve Arberry'nin yukarıdaki tercümesi, bu sözcük öbeğinin oruç

---

[31] (Edip), 'Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi', s. 389

[32] Mehmet Rifat (Börekçi), 'Beyan-ı Hakikat Müslümanlara', *Sebilürreşad* 24, no. 599 (1924), ss. 7-8.

[33] Yazar tarafından Arberry'nin İngilizce çevirisi kullanılmıştır –ed.n. Vurgu koyu harfle eklenmiştir.

tutmaya fiziksel olarak gücü yetip de tutmayanların fakir bir insanı besleyerek kendilerini muaf tutabilecekleri anlamına gelmesi olarak yorumlar. Bu kavrayış metinde hiçbir olumsuzluk emaresi olmadığından *oruç tutabilecekler*i olumlu olarak okuyarak metni yüzeysel olarak ele almaktadır. Bu görüşe göre, Müslümanlar oruç tutmak ya da fakirlere yiyecek temin etmek gibi seçenekleri değerlendirebilirler. Bu görüşü destekler bir biçimde İmam Müslim'in bir hadis koleksiyonu olan *Sahih*'i, Peygamberin Sahabesi Seleme bin Ekva'ya (ö. 74/693) atfedilen ve Peygamber'in '*Zamanı geldiğinde ve yapabilenler yoksullardan birini besleyecektir*'in (K. 2:184) vahyedildiğini nakleden bir notu içermektedir, oruçlarını bozmayı seçenler (Razaman ayında) bu ayet, *Ay boyunca her kim varsa oruç tutacaktır* (K. 2: 185) ile ayet feshedilene kadar yoksulları doyurmuştur.[34] K. 2:184'ü açıklayan tefsircilerin pek çoğu 'yapmaya muktedirler' olarak bu ayetin K. 2:185 ile feshedildiğini iddia eder.[35] Ancak başka tefsirciler, ayeti, içinde bir olumsuzluk iması varmış gibi *oruç tutmaya gücü ol(may)anlar* olarak okumuştur. Bu okuma için Arapça olumsuzluk *'la'* metne eklenmiştir.[36] Bu okuma *yutiqunahu*nun yaşlılık ya da kronik hastalık nedeniyle oruç tutamayacakları kastettiğini ve bu nedenle sağlıklı olanların oruç tutmamak gibi bir seçeneği olmadığını kabul eder.

İlk düşünceyi takip eden Kadri bu tartışmalı pasajı şöyle devam ettirir. Takatı olduğu halde oruç tutmayanların her gün için fidye vermeleri lazımdır. Bu fidye bir yoksulun itaamıdır ve tatavvu tarikiyle tezyidi hayırlıdır (*Gücü olup da oruç tutmayanlar her bir gün için kefaret ödemelidir. Bu kefaret yoksul bir insanı beslemektir ama tatavvu yolu daha iyidir*) olarak çevirir.[37] Börekçi bunu, tefsir geleneği tarafından des-

---

[34] John Burton, 'Abrogation', EQ, cilt I, s. 12.

[35] Jalal al-Din al-Mahalli ve Jalal al-Din al-Suyuti, *Tafsar al-Jalalayn* (Şam, Matba 'at al-Mallah, 1389/1969), K.2:184

[36] Mesela, *A.g.e.*, K. 2:184. Aye üzerine tartışmaların genel bir değerlendirmesi için, bkz. M. Brett Wilson, 'The Optional Ramadan Fast: Debating K.2.184 in the Early Turkish Republic', Stephen Burge içinde, ed., *The Meaning of the Word: Lexicology and Qur'anic Exegesis* (Oxford, Oxford University Press, The Institute of Ismaili Studies'in katkılarıyla, Yayına Hazırlanıyor).

[37] Fani (Kadri), *Nurü'l-Beyan*, s. 52.

teklenen geçerli bir yorum olarak kabul etmektense Kadri'nin 'bilerek ya da bilmeyerek yüce ayet 2:184'ü tahrif ettiğini ve Müslümanların aklını karıştırdığını ... Elbette böylesine felaket bir tercümeyi gördükten sonra tercümanlardan şüphelenir hale geliriz' diye yazarak bunu bir yanlış tercüme olarak tanımlamıştır.[38] Ülkede en yüksek İslami otorite olan Börekçi, yalnız Kadri'nin yeterlilik ve bilgisini değil, aynı zamanda dürüstlük ve iyi niyetini de sorgulamıştır. Börekçi söz öbeğinin 'oruç tutmaya gücü olmayanlar' olarak okunmasının tek doğru yorum olduğunda ve fiilin olumsuzlaştırılmasından kaçınılmasının metnin çarpıtılmasına yol açtığında ısrar etmiştir.

Bu projeye yılların emeğini vakfeden Kadri, Börekçi'nin ithamlarının seviyesinden şaşkına dönmüştür. Tercümenin mükemmel olduğunu iddia etmemesine karşın, Kadri, Börekçi'nin K. 2:184'ün tercümesiyle ilgili eleştirisinin hem temelsiz hem de haksız olduğunu hissetmiştir. Şöyle karşılık verir, 'Herkes biliyor ki Kuran'daki metin *wa 'ala alladhina yutiqunahu*dür ve yüce anlamı *"takati olduğu halde oruç tutmayanlar"*-dır. Bunu 'oruç tutmaya gücü olmayanlar' yaparak saptırmak benim yapacağım şey değildir.'[39] Ateşe ateşle karşılık veren Kadri, Börekçi'nin *yutiqunahu*yu olumsuz okumasını metnin saptırılması olarak tanımlar. Tıpkı Musa Bigiyev ve diğer modernistler gibi, Kadri de olumsuzluk varsayımını vahyedilmiş Kur'an *nazm*ının ihlal edilmesi olarak kabul etmiştir. Ancak bu hükmünü yalnızca pasajın dili üzerine temellendirmez. Beydavi, Razi, Taberi, Ebussuud, Buhari ve Suyuti/Mahalli gibi hepsi de ayeti 'takati olduğu halde oruç tutamayanlar' olarak yorumlamış ve sonradan lağvedilmiş olduğuna işaret eden tefsir eserlerini alıntılar. Mesela Razi, tefsircilerinin pek çoğunun *alladhina yutiqünahu*yu 'sağlıklı sakinler' anlamında okuduğunu yazar.[40] Ayrıca *Tefsir'ül Celaleyn*'in İslamın başlangıcında oruç tutmakla yoksullara yemek temin etmek arasında bir tercih olduğuna ve İslami takvimin ikinci yılında Müslümanlar oruç tutmaya alışkın olmadıkları için bu hük-

38 Mehmet Rifat, 'Beyan', s. 8.

39 Fani (Kadri), 'Diyanet İşleri Riyasetinin Beyan-ı Hakikat" Unvanlı Makalesine Cevap, *Nurü'l Beyan* içinde, Ekler bölümünde, ss. 2-7.

40 *A.g.m.*, s. 5.

mün farzlarını kolaylaştırmak üzere onlara sunulan bir araç olduğuna işaret ettiğini belirtir.[41] Beydavî ve Ebussuud da *yutiqünahu*nün oruç tutabilecek olup orucunu bozanlara işaret edebileceğini bildirirler.[42]

Yorumuna bol miktarda emsal gösterdiği ve yorumun dilbilimsel olarak makul olduğu dikkate alındığında Kadri, Börekçi'nin kendisini nasıl Kuran'ı saptırmak ve Müslümanların kafasını karıştırmakla suçlayabildiğini merak etmiştir. Şöyle bir sonuca varır, her ne sebeple olursa olsun, Diyanet İşleri Başkanlığının başındaki kişinin art niyetleri vardır ve tercümeyi baltalama niyetindedir.[43] Ama *Sebilürreşad*'daki yazarlar ona asla rahat vermezler. Tercümenin Müslümanların aklını karıştırdığıyla ilgili olarak Börekçi ile mutabık olan Diyanet İşleri Başkanlığında ileri gelen şahsiyetlerden biri olan Ahmet Hamdi Akseki (1889-1951) Kadri'nin tercümesi yüzünden bazı Müslümanların konuyla ilgili olarak ulemadan tavsiye istediğini bazılarınınsa gerçekten oruçlarını bozduklarını yazmıştır. Dahası Akseki feshetmenin ne olduğunu anlamayanların fakir bir adama birkaç kuruş verip kendilerinin oruçtan affedilebileceklerini sanacağını' iddia eder.[44] K.2:184'ün tercümesinin yol açtığı sözde kafa karışıklığına ek olarak Akseki aynı zamanda ayetin evrensel orucu emrettiği ve sağlıklı olanlara asla muafiyet tanımadığında ısrar ederek geçerliliğine de meydan okumaktadır. Akseki *yutiqünahu*nün herhangi bir olumsuzluk işareti gerektirmediğini, çünkü zımnen 'gücün eksik olması' ya da 'gücün kesilmesi' anlamına geldiği sonucuna varır; bu yorumu dil üzerine eserlerdeki Kur'an tefsirlerinden ve fesihten çıkarmıştır. Ona göre ayet, yaşlılar gibi *büyük bir güçlükle* 'oruç tutabilenlere' işaret etmektedir.[45]

Dindar entelektüeller ve ulema Kadri'nin *Nurü'l Beyan*'ını yanlış olmasının yanı sıra, bir Kur'an tercümesinin en azından 'Türkçede tam bir ifade kapasitesini' ortaya koyması gerektiği-

41 *A.g.m.*, s. 6.
42 *A.g.m.*
43 *A.g.m.*, s.7.
44 Ahmet Hamdi Akseki, 'Cevabı mı? İtirafı mı?' *Sebilürreşad* 24, no. 600 (1924), s. 25.
45 *A.g.m.*, ss. 24-5.

ni ileri sürerek Türkçe düzyazısının kalitesi nedeniyle de eleştirmiştir.[46] Ulemanın önde gelen üyeleri Kur'an tercümesinin Türk dilinin edebi bir şaheseri olması gerektiğini hissetmiştir. Bu duygu birbirini tamamlayan iki endişeyle birleşir, yani tercüme Kur'an'ın dilbilimsel görkemini bazı bakımlardan aktarmalı ve bu sayede Kur'an'ın imajına sıradan ya da ortalama bir nesirle zarar vermemeli ve ikinci olarak böylesi bir tercüme yeni bir itibar seviyesi ve kutsal meşruiyet kazandırarak Türk dili için bizzat bir dönüm noktası olmalıdır. Edip, retorik olarak eğer Türkçenin tüm zenginliği bir Kur'an tercümesinde değilse nerede boy gösterecektir diye sorar. 'Dil açısından bir Kur'an tercümesi Türkçenin bir başyapıtı olmalıdır' diye yazar.[47] Ona göre, Kadri'nin tercümesi bundan çok uzaktır ve pek çok pasajı Türkçe düzyazı tarzının çağdaş standartlarını karşılamak konusunda başarısızdır.

Dindar entelektüeller ve ulema İncil'in İngilizce tercümesi ve Ahmedî lideri Muhammed Ali'nin (1874-1951) kısa bir süre önce yaptığı Kur'an tercümesinin edebi eser örnekleri oluşturduklarına inanıyorlardı. Pek çok endişeleri haklı da olsa, bu eleştirmenlerin Kur'an'ın ilk tercümesi için son derece yüksek ve muhtemelen gerçekçi olmayan beklentileri vardı. Kadri yapıtının amacının edebi değeri yüksek bir eser yaratmak olmadığını ama sadece anlamını insanlara 'herkesin anlaya(bileceği)cağı bir dilde" nakletmek olduğunu söyleyerek yanıtladı.[48] Entelektüel bir edebi tercüme yazmak onun başlıca motivasyonu olan metnin erişilebilir olması hedefiyle bağdaşmayacaktı. Kadri'ye göre, son derece müşkülpesent ve kılı kırk yaran eleştiriler kitabın anlaşılabilir olması gerektiği gayesini ıskalıyordu ve her bir yeni yorumcuyu, eserinin herhangi bir hata içerip içermediği konusunda sorguya çekmenin adaletsiz ve engelleyici olduğunu, çünkü bunun herkesin Kur'an üzerine bir tercüme ya da tefsir yazma teşebbüsünü engelleyeceğini düşünüyordu: yanılma sürece içkindi ve abartılı beklentiler, müdahaleci eleştiriler ve suçlamalar metni anlamak için ye-

---

46 Mehmet Rifat, 'Beyan', s. 8.
47 (Edip), 'Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi', s. 387.
48 Fani (Kadri), 'Diyanet', (içinde) *Nurü'l Beyan*, s. 4.

ni çabaları boğmaktan başka bir amaca hizmet etmiyordu.[49] Neticede olumsuz tepkiler kendisine iftira edildiğini hisseden Kadri'yi derinden hayal kırıklığına uğrattı ve bu onu eleştirmenlerine birçok yanıt yazmaya sevk etti.[50]

Cemil Said (1872-1942)

Ramazandan birkaç ay sonra Eylül 1924'te Cemil Said isminde kitapsever bir Fransız hayranı Kur'an'ın bir tercümesini yayımladı. Diplomat bir yazarın oğlu olan Said, aydın bir çevrede büyümüş ve ilk makalesini on üç yaşında yayınlamıştı. İstanbul'daki prestijli Galatasaray Lisesine gitmiş ve Osmanlı Harp Okulunda (Harbiye) okumaya devam etmişti. Said mesleki kariyerinin önemli bir bölümünü St. Petersburg ve Tahran'daki Osmanlı elçiliklerinde askeri ataşe olarak geçirdi. 1908'de Devrimden sonra İstanbul'a döndü ve edebi çevreye yeniden girdi. Montesquieu'nün *İran Mektupları* diye anılan *Lettres Persanes* kitabına öykünerek İstanbul'daki mevcut olayları eleştirdiği bir dizi makale yazdı. Aynı zamanda bir oyun ve *Kadınlar Dünyası* dergisine bazı makaleler yazarak kadın hareketini destekledi.[51]

Cemil Said, Kur'an tercümesi ihtiyacını kullanışlılık temeline göre savundu. Tercümesinin giriş yazısında Arapların dünya Müslümanları içinde bir azınlık olduğuna ve Müslümanların çoğunun tamamıyla Kur'an'ı Arapça anlamaktan aciz olduğuna –tercüme yanlısı repertuarda kullanılan standart bir argüman– işaret etti. Müslüman ümmet içinde Türki halkların önemli rolü göz önünde bulundurulduğunda çağdaş Türkçede bir harfi harfine tercümenin eksikliğinden yakındı.[52] Tercüme

---

[49] *A.g.m.*

[50] Kadri cevaben birkaç İstanbul gazetesine 'Hazreti Şehy'in Sebil'e İlk ve Son Cevabı' başlıklı bir mektup gönderdi, (Edip) içinde yeniden yayımlandı, 'Kur'an-ı Kerim Tercümeleri Hakkında', s. 8; aynı zamanda Diyanet İşleri Başkanlığı: Fani'ye cevabı için bkz., *Nur'ülBeyan* (içinde), s.s. 2-7.

[51] Dücane Cündioğlu, 'Bir Kur'an Mütercim Cemil Said'in Kendi Kaleminden Özgeçmişi', *Dergâh* 9, no. 100 (1998), s. 46.

[52] Cemil Said (Dikel), *Kur'an-ı Kerim Tercümesi* (İstanbul, Şems Matbaası, 1924), s. 3.

ihtiyacını meşru kılmak için Said, tefsir ve tercüme türleri arasında bir ayrım yapar ve geleneksel tefsirin, İslamı ilimlere dayanan Kur'an'la ilgili en iyi bilinen bilgiyi sunduğunu iddia eder. Ancak, diye devam eder, alışılagelmiş tefsir her zaman tefsircinin kişisel yorumunu temin ettiği kadar okuru Arapça metnin genel anlamı konusunda bilgilendirmez. Bu durumda orijinalinin genel ya da harfi anlamından habersiz olan okurun tefsirdeki yorumu değerlendirmek için elinde hiçbir aracı olmaz.[53]

Said tercümeyi alışılagelmiş Kur'an tefsirini tamamlayan metnin genel anlamının harfi çevirisi olarak tanımlar. Bir yorumcu olduğunu reddeder: "Görevim Arapçadan Türkçeye harfiyen tercüme etmekten ibarettir. Bir tercüman anlamı gizli ya da üstü kapalı noktalara açıklık getirmenin iyi olmadığı bilinir. Bu görev tefsircilere aittir.'[54] Kur'an tefsiri ile tercümesi arasında bir sınır çekerek Said tercümenin yorum içermediğini ve görevinin pürüzsüzce bilgiyi bir dilden diğerine aktarmak olduğunu ileri sürer. Bu görüş her bir tercümenin bir yorum olduğuna dair kendiliğinden apaçık kabul edilen çağdaş temel önermeyle bağdaşmamasının yanı sıra, tefsirci olmayanlara dair tanımı *tefsir* için alışılagelmiş bir sicili olmayan yazarların Kur'an tercümesi uygulamasını da meşru hale getirir. Tercümenin yorum değil, tefsirden ayrı, bağımsız bir teknik uygulama olduğu görüşü farklı geçmişleri olan yazarlara Kur'an tercümeleriyle meşgul olmaları için teorik bir izin vermiştir.

Aynı yıl Ramazanda basılan diğerleri gibi, Said'in tercümesi de basından acımasız tepkiler almıştır. Kur'an tercümesi görevi için yetersizlikle suçlanmasının yanı sıra eleştirmenler Said'in aslında doğrudan Arapçadan da tercüme etmediğini iddia etmiştir.[55] Kısa bir sürede neredeyse oybirliğiyle tercümeyi İstanbul'da on yıllarca dolaşımda olmuş ve Osmanlı aydınları arasındaki en popüler tercüme olan Albert de Biberstein-Kazimerski'nin Fransızca tercümesini baz alarak yazdığında mutabık olmuştur. Bir anı yazısında Said, Kazimirski'nin

---

[53] *A.g.e.*, s. 4.

[54] *A.g.e.*, s.5.

[55] Ahmet Hamdi Akseki, 'Tükçe Kur'an Namındaki Kitabın sahibi Cemil Said'e', *Sebilürreşad* 24, no. 624 (1924), s. 404.

tercümesinin ona ilham verdiğini ve eserini 'birkaç farklı tercümeyi' baz alarak yazdığını kabul etmiştir.[56]

Akseki, Said'in tercümesiyle ilgili iğneleyici bir eleştiri yazmıştır. 'Hiçbir dile tercüme edilemeyecek Allah'ın özel bir ismini tercüme etme cüretini nereden aldın?' Kur'an'daki her bir kelimeyle ilgili ayrıntılı yorum yazmış ama kutsal isimlerle ilgili hiçbir şey söylememiş tefsircilerden hiçbir şey anlamadın mı?' diye sorarak Said'i, Allah'ın Esma'ül Hüsnasını tercüme etmekle ağır bir biçimde eleştirmiştir.[57] Dahası, 'Kur'an ya da onun doğru bir çevirisi de olmadığına göre' eserine bir Kur'an tercümesi dediği için onu Allah'a hakaretle suçlar.[58] Ana metinle ilgili olaraksa Said'in Kur'an'ı harfiyen tercüme ettiği iddiasına itiraz eder. Akseki'nin eleştirisi Said'in K. 102:1-2 tercümesine odaklanır:

> *Alhakumu'l-takathuru hatta zurtum al-maqabira (Arapça)*
> *Emvalinizi tekasür etmek arzusu mezara gidinceye kadar sizi takip ediyor.*
> "Servet biriktirme arzusu seni mezara kadar takip eder."

Akseki *'arzu'* kelimesi ve *'takip etmek'* fiilinin Arapça orijinalinde hiçbir temeli olmadığı sonucuna varır. Ona göre, Said bunu ya başka bir tercüme üzerine temellendirmiş ya da cehaleti yüzünden metni çarpıtmıştır. Said'in, Kazimirski'nin yaptığı ayet çevirisini 'Le desir d'augment vos rischneses vous preoccupe, jusqu'au moment ou vous descendez dans la tombe' kullanmış olması mümkün görünmektedir.[59] *'Le desir'*, *'arzu'* kelimesinin kaynağı gibi görünmektedir. Ancak Arapça *'alhakumu'* için *'preoccupe'* kullanan Kazimirski'nin metninde *'takip etmek'* fiilinin karşılığı yoktur. Her ne kadar eleştirmenlerin çoğu Said'in yalnızca Kazimirski'nin tercümesini Türkçeye çevirdiğine ikna olmuşsa da, daha geniş bir dizi kaynak kullandığı ve ilk olarak düşünülenden daha fazla bağımsız insiyatif aldığı görülmektedir.

---

56 Cündioğlu, 'Bir Kur'an Mütercimi', s. 47.
57 Akseki, 'Türkçe Kur'an', s. 404.
58 *A.g.m.*, ss. 404.-5.
59 M. Kazimirski, *Le Koran* (Paris, Charpentier, 1869), s. 517.

Said'in *takathur* terimini tercümesi Muhammed Esad'ın İngilizce çevirisine '*Mezarına girene dek gittikçe daha da çok tamah e*deceksin/ You are obsessed by *greed for more and more until you go down to your graves*' ve Pickthall'unkine, 'Mezarına gelene dek dünyevi zevkler seni delirtecek/*Rivalry in wordly increase distracteth you until ye come to the graves*'e benzerdir.[60] Ancak Akseki bu tercümenin yanlış olduğunu, çünkü *takathur* kelimesinin servet birikimi ya da tamah etmek demek değil, daha ziyade 'kişinin kendi büyüklüğüyle övünmesi' anlamına geldiğini iddia eder (Tr. *Tefahür*). Bu ayetin tercümesi aynı zamanda bu surenin adı olan hapaks legomenon* '*takathur*'un tercümesine bağlıdır. Akseki'ye göre, ayetleri doğru biçimde anlamanın anahtarı, Kur'an'ın belli ayetlerinin vahyedildiği bağlamı açıklayan bir anlatı türü olan vahyedildiği durumlarda (*asbab al-nuzül*) bulunur. Vahyedilen durumların literatürü, bu ayetin Muhammed'in Medineli müttefiki iki aşiretin, hangi aşiretin daha büyük ve daha çok üyesi olduğu tartışmaları üzerine vahyedildiğini belirttiğine işaret eder. Tartışmayı sona erdirmek için kendi kabilelerinden atalarının mezarlarını saymaya gitmişler ve bu iki kabilenin böbürlenmesi ayetin vahyedilmesine yol açmıştır.[61] Bu hikâyeyi temel alarak Akseki, pasajın tamah etmek ya da servet birikimiyle ilgili olmadığı, böbürlenme ve kibre karşı bir uyarı olduğu sonucuna varır. Said'in tercümesinin orijinal anlamla hiçbir ilişkisi olmadığı ve bir *uydurma* olduğunu söyleyecek kadar ileri gider.[62] Akseki şu tercümeyi tavsiye eder;

> *Kestrel tefahür size beyhude işgal etti de kabirlere bile gittiniz*[63]
> 'Böbürlenmelerinizin öylesine altında kaldınız ki mezarlara bile gittiniz.'

---

[60] Muhammed Esad, *The Message of the Qur'an* (Cebelitarık, Dar al-Andalus, Brill, 1980); Marmaduke William Picktall, *The Meaning of the Glorious Koran* (Londra, Knopf, 1930).

[61] Bu hikâye el-Vahidî'nin ayetlerin indirildiği vesileler üzerine meşhur eserinde bulunmaktadır; 'Ali b. Ahmad al-Wahidi, *Asbab al-nuzül*, ed. Yousef Meri, tr. Mokrane Buezzou (Amman, Royal Al al-Bayt Institute of Islamic Thought, 2008), s. 165.

* hapaks legomenon: sadece tek biryerde geçen –ed.n.

[62] Akseki, 'Türkçe Kur'an', s. 404.

[63] *A.g.m.*

Akseki'nin tercümesinin Kur'an tefsir geleneğinde bir temeli vardır. Ancak Said'in *takathur*u 'servet biriktirme arzusu' olarak tercümesi de Beydavi ve Taberî'ninkiler de dahil olmak üzere aynı biçimde o dönem saygı duyulan tefsirlerde doğrulanmaktadır. Öte yandan Akseki'nin tercümesi yoğun bir biçimde meşhur Osmanı Şeyhülislamı Ebussuud'un *tafakhur* (böbürlenme, övünme) terimini vurgulayan tefsirine (*İrşad el-aklüselim*) dayandığı görülmektedir.[64] Tefsir geleneğinden aldığı destek kadar dilbilimsel olarak akla yatkınlığı dikkate alındığında tercümenin peşinen kınanmasıyla aynı fikirde olmak zordur. Akseki'nin *takathur*un servet biriktirme arzusu olarak çevrilmesini şiddetle reddetmesi ölçüsüzdür ve hatırı sayılır miktarda eleştirmen yanında İslami liderlerin ve dindar entelektüellerin yeni tercümelerin itibarını sarsmak için bazen nasıl zahmete girdiğini temsil eden diğer bir örnektir.

Basındaki eleştirilerden resmi açıklamalara geçen Börekçi, Sait'in tercümesiyle ilgili olarak halkı uyaran aşağıdaki yazıyı Diyanet İşleri Başkanlığı namına yayımlamıştır:

> Cemil Said imzası ve *Türkçe Kur'an-ı Kerim* ismiyle basılan eser incelenmiştir. Buna 'Türkçe Kur'an' denmesine müsaade edilemeyeceği gibi, Mukaddes Kur'an'ın bir tercümesi olarak bu esere güvenilmesine de müsaade edilemez, çeviri yüce Kur'an'la karşılaştırıldığında başından sonuna dek çarpıtılmıştır. Bu nedenle Müslümanlara çeşitli amaçlarla basılan böylesi eserlere aldanmamaları için nasihat vermeyi bir görev biliyoruz.

Başka pek çok kişi de Börekçi'nin düşüncelerini tekrar etmiştir. Kur'an'ın Türkçe çevirilerinden beklentilerin yüksel olduğu dikkate alındığında Şeref Kâzım 'Bu tercümeler, günlük gazetelerde gösterişli ilanlarla tanıtılmalarına rağmen herkeste derin bir hayal kırıklığına neden olmuştur' diye yazar.[65] Dindar entelektüellerin pek çoğu 1924'ün tercümelerini bir hayal kırıklığı ve hakaret bileşimi bir duyguyla algılamıştır.

---

64 K.102:1 Ebussuud (içinde), *Irshad al- 'aql al-salim ila mazaya al-Qur'an al-Karim* (Beyrut, Dar al-Fikr, 1421/2001), V, s. 900.

65 Şeref Kâzım, 'Yeni Neşriyat: Kur'an Tercümeleri', *Mihrab* 1, no. 11 (1924), s. 352.

Balıkesir'de bir gazete bir adamın, bir başkasının elinde gördüğü bir tercüme nüshasına el koyup, parçalara ayırdığı ve ardından da bu parçaları yaktığı pazarda geçen bir olayı aktarır.[66] Eleştiriler bu tercümeleri 'hata dolu,'[67] 'çarpıtılmış,'[68] 'berbat'[69] ve 'rezil'[70] olarak nitelendirmiştir. Tercümanları 'savsak,'[71] 'vasıfsız'[72] ve 'beceriksiz'[73] olarak tanımlamış ve Kur'an ile meşguliyetlerinin 'yanlış yola saptırılmış teşebbüsler' ve 'sapmalar'[74] olduğuna hükmederek bunları bir 'günah'[75] olarak damgalamışlardır.

Bu talihsiz başlangıca rağmen diğer pek çok dindar entelektüel gibi, Börekçi de uygun bir tercüme ve tefsirin yazılacağı umuduna sarılmıştır: "Yüce Kur'an'ın tam bir Türkçe tercümesi ve tefsirinin elzem olduğu fikrindeyiz. Böylesi bir tercüme ve tefsirin milletimiz için hayırlı ve kullanışlı olacağını düşünüyoruz.'[76] Edip yapılan tercümelerin kalitesi daha iyi olsa onları takdir ve tavsiye edeceğini ifade etmiştir. Tıpkı diğer dindar entelektüeller gibi, metnin Türkçeye çevrilmesi çabalarını desteklemiş ve formatına, kâğıt kalitesine ve ciltlemesine hayran olarak Ali'nin Kur'an'ı İngilizceye tercümesini bir başarı örneği olarak görmüştür.[77] Edip, Müslümanlar için en örnek alınacak şeyin İngiliz basınının Ali'nin Kur'an tercümesini, genellikle İngilizcenin sembolü olarak kabul edilen Tevrat ve İncil'in İngilizce tercümeleriyle karşılaştırması olduğunu yazmıştır. Bunun aksine, Türkçe tercüme girişimle-

66 'Yeni Tefsircilerden Müslümanların Ricası', *Sebilürreşad* 24, no. 602 (1924), s. 64.
67 *A.g.m.*
68 Mehmet Rifat, 'İkaz', s. 349.
69 Mehmet Rifat, 'Beyan', s. 8.
70 (Edip), 'Kur'an-ı Kerim Tercümeleri Hakkında', s. 11.
71 Mehmet Rifat, 'Beyan', s. 8.
72 (Edip), 'Kur'an-ı Kerim Tercümeleri Hakkında', s. 11.
73 (Edip), 'Kur'an-ı Kerim'i Tercümesi', s. 386.
74 (Edip), 'Kur'an Tercümelerindeki Hatalar', s. 37.
75 'Yeni Tefsircilerden', s. 64.
76 Mehmet Rifat, 'Beyan', s. 7.
77 Bahsi geçen metin Muhammed Ali'nin, tr., *The Holy Qur'an: Containing Arabic Text with English Translation and Commentary* (Woking, Islamic Review Office, 1917). Muhammed Ali ve tercümesi üzerine daha çok bilgi için, bkz. bu kitaptaki Altıncı Bölüm.

rini hem doğruluk hem de üslup bakımından başarısız bulmuştur.[78] Hüsrana uğrayan halk uzun süredir Kur'an'ın basılı nüshalarının koruyucusu ve kefili olarak hareket etmiş devlete güvenmiştir.

Devletin Finanse Ettiği Proje

Kur'an'ın bağımsız tercümesine muhalefet 1924 tercümelerinin etrafında seferber olmuş Milli Meclisin bizzat kendi tercüme projesini finanse etmesi çağrılarına zemin hazırlamıştı. Artık doğru ve dokunaklı bir Kur'an tercümesi oluşturmak 'ahalide güçlü bir fikir' haline gelmişti.[79] 21 Şubat 1925'te Meclis oybirliğiyle Kur'an'ın tercümesi, Türkçe Kur'an tefsiri ve Buhari'nin Peygamber'e ait hadislerin koleksiyonunun Türkçeye tercümesi projesini finanse etmeye karar vermişti.[80]

Heves kırıcı addedilen 1924 tercümelerinden sonra bile dindar entelektüeller bu projeyi desteklemiş ve milletin ruhani hayatı için bunu elzem olarak görmüşlerdi. Edip, Kur'an ve hadis tercümesini 'en kutsal görev' olarak tanımlamış ve parlamentonun kararını da samimi olması ve dindar motivasyonu nedeniyle alkışlamıştı. Ayrıca olumlu bir sonuç çıkacağına güveni tamdı, çünkü 'en kabiliyetli ve nitelikli yazarların bu görevi üstlenmesi arzu ediliyordu'.[81] Dindar entelektüellerin niteliksiz, dinsiz ya da motivasyonun ticari kazanç olduğunu düşündükleri bir yazarın kaleme aldığı bir tercümeyi bırakın onaylamak, benimsemeyecekleri de belli olmuştu. 1924 tercümelerini resmi olarak kınayan Diyanet İşleri Başkanlığının liderleri cansiperane en iyi ve en parlak dindar entelektüellerin ve ulemanın tercümeyi yayımlaması konusunda hemfikir olmuştu. Kur'an tercümesi için Mehmet Âkif'i ve tefsir için de Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ı seçtiklerinde dindar e-

---

78 (Edip), 'Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi', s. 387.

79 Dücane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şairi: Mehmet Akif ve Kur'an Meali* (İstanbul, Gelenek, 2000), s. 107.

80 *Türk Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (Proceedings of the Turkish Grand National Assembly)*, cilt II, İntihab Devresi, İkinci İçtima Celse, 21 Şubat 1925 (Ankara, TBMM Matbaası), ss. 210-27.

81 Eşref Edip Fergan, *Mehmet Akif: Hayatı-Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları* (İstanbul, Asari İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1938), s. 187.

leştirmenleri hayal kırıklığına uğratmadılar. Daha önce bahsi edilen diğer üçüyle kesin bir tezat oluşturacak şekilde, bu yazarlar saygı duyulan dindar Müslümanlardı, ilki yetenekli bir şair ve Müslüman modernist bir gazeteci, diğeriyse son Osmanlı ulema kuşağından parlak bir âlimdi. Göründüğü kadarıyla, en azından Kur'an'ın tercümesiyle ilgili olarak, dindar Müslümanların talihi dönmüştü. Âkif ve Elmalılı'nın işbirliğinin yeni cumhuriyette İslami hayat için metinsel bir temel sağlayacak edebi ve ilmi bir başyapıt üreteceği konusunda beklentiler yüksekti.

İslamın şairi: Mehmet Âkif Ersoy

Erken yirminci yüzyıl Türk Müslüman edebiyat ve düşünce sahnesinde yalnızca birkaç şahsiyet Mehmet Âkif Ersoy kadar büyük görünür. Yetenekli bir şair ve etkili bir gazeteci olan Âkif, son dönem Osmanlı İmparatorluğunun sanatsal ve entelektüel bir devidir. En çok Türk milli marşının ('İstiklal Marşı, 1921) sözlerini kaleme almasıyla tanınır, ama aynı zamanda İslami gazeteciliği, dokunaklı şiirleri ve Kur'an tercümeleriyle de hatırlanır.

Âkif'in babası, bugünün Arnavutluk bölgesinde doğmuş bir din âlimidir. İstanbul'a göç etmiş ve İmparatorluktaki İslami tedrisatın en önemli merkezlerinden biri olan Fatih Medresesinde hoca olmuştur. Âkif dindar bir aile ortamında büyümüş, tüm hayatı boyunca idame ettirdiği ruhani bir disiplin kadar dindar bir bakış açısı geliştirmiştir. Ancak bir din uzmanı olarak kariyer yapmamış, veterinerlik okumuş ve kariyerinin erken döneminde Ziraat Nezaretinde bulaşıcı hastalıkları inceleyen bir veteriner hekim olarak çalışmıştır. Yine de hatırı sayılır ölçüde İslami disiplin ilmi edinmiş, Fransızcanın yanında Farsça ve Arapça öğrenmiş ve doymamacasına şiir okumuştur. Özellikle hem İslam hem de Avrupa edebiyatı için bir tutku geliştirmiş ve sanatsal enerjisinin büyük bir bölümünü önde gelen edebiyat dergilerinde yayımladığı Türkçe şiirler yazmaya adamıştır.

Âkif'in şiirleri, son dönem Osmanlı sokak hayatınının canlı imajlarını ve İstanbul'daki çağdaş hayatın nabzını mısralara

dökebilme kabiliyetleriyle şöhret kazanmıştır. Şairin yakın arkadaşı Midhat Cemal Kuntay, Âkif'in *Safahat* (1911) derlemesini son dönem Osmanlı İstanbul'unun dokusunu anlamak için vazgeçilmez bir kaynak olarak kabul eder.[82] Biçimsel olarak Âkif canlı ve hatta karnavalesk dizeler işleyerek sokak argosundan yüksek Osmanlıcaya kadar Türkçenin tüm olanaklarını kullanır. Ayrıca Âkif şiirini Müslüman dünyasının durumu üzerine yorum yapmak üzere de kullanmıştır. Bunlar ulema eleştirisi, camilerden sahneler, aşırı kültürel Batılılaşma imajları ve İslamın restorasyonu için umutları da içerir.

Şiir hayatının yanı sıra, 1908 Devriminin ardından Âkif, daha sonra *Sebilürreşad* olarak yeniden adlandırılan Müslüman-modernist dergi *Sırat-ı Müstakim*'in kurucu ve editörlerindendi. Bir Kur'an tefsiri sütunu, ilk Türkçe tercümanı olduğu, önde gelen bir Mısırlı reformist Abduh'unkiler de dahil olmak üzere, çeşitli Arapça eserlerin tercümesinin yanında özgün makaleler de yazdı.[83] Aynı Abduh gibi, modern çağ için uygun, yenilenmiş bir Kur'an tefsiri beklentisi içindeydi. Anadilde yorumu destekledi ve klasik Arapça tefsirlerin insanın bilmesi gereken her şeyi içerdiğini hisseden Sabri gibileri eleştirdi. Kuşkusuz Âkif, son dönem Osmanlı İmparatorluğundaki ılımlı Müslüman reformculuğunun en önemli sembolleri arasında kabul edilir. Sekülarizmin saldırgan zorlamalarına, Türkçülüğe ve İslami geleneklerin terk edilmesine karşı konuşurken Fransız şiirini beğenmiş, Müslüman modernizminin amaçlarını savunmuş ve ulemayı eleştirmiştir.

I. Dünya Savaşı sırasında Âkif Osmanlı istihbarat teşkilatı (Teşkilat-ı Mahsusa) için birkaç görevde bulunmuş, ilk önce İttifak Devletlerine karşı savaşan İtilaf Devletlerinin bünyesindeki Müslüman esirlere nezaret etmek ve öğüt vermek için Berlin'e yolculuk etmiştir. 1916'da bir Arap isyanı çıkarmak üzere İngiltere'nin yaptığı girişimlerle mücadele etmek üzere kalemini kullandığı Arap yarımadasında bir karşı-propaganda görevi almıştır. Âkif ve diğer ılımlılar savaş çabalarına katılırken Osmanlı hükümeti İstanbul'da önemli dini reformları

---

[82] Mehmet Âkif (Ersoy), *Safahat* (İstanbul, Sırat-ı Müstakim, 1911).

[83] Dücane Cündioğlu, *Mehmet Akif'in Kur'an Tercümeleri* (İstanbul, Kaknüs, 2005), s. 51.

yerine getirmek için bu fırsatı ganimet bilmiştir. 1917'de her ikisi de ulemanın idari otoritesine ciddi darbe vuracak şekilde Bab-ı Meşihatın mahkemeler ve dini vakıflar üzerindeki gücü ellerinden alınmıştır. Âkif ve diğer dindar entelektüeller her ne kadar ulemayı sert bir biçimde eleştiriyor olsalar da , onlar bile bu önlemlerin dinin devletteki yerini aşırı ölçüde zayıflattığını düşünmüştür. 1919'la birlikte Âkif ve yakın arkadaşları İslami reformu desteklemekten vazgeçmiş ve kendilerini açıkça beyan eden muhafazakârlar haline gelmişlerdir.[84] Onların gözünde hükümet, sorumlu bir biçimde, dini reform yapmak konusundaki güvenilirliliğini kaybetmiştir ve olabilecek en azami ölçüde İslami liderleri ve kurumları itibarsızlaştırma niyetinde olduğu görünmektedir.

Savaşın sona ermesi ve İngiliz kuvvetlerinin İstanbul'u işgalinden sonra Âkif başkentten kaçmış ve Mustafa Kemal'in liderliğindeki bağımsızlık hareketine katılmıştır. Konuşmalar, gazetecilik ve ülkesinin insanlarını dava için bir araya getiren şiirleri vasıtasıyla Türk İstiklâl Savaşını desteklemiştir.[85] Fakat 1923'te Cumhuriyetin kurulmasından sonra Âkif yeni rejim olacak şeyle ilişkilerinde sorun yaratacak siyasi tercihler yapmıştır. Büyük Millet Meclisi iki gruba ayrılmıştır: Mustafa Kemal'in başında olduğu Birinci Grup seküler ve reform yanlısıyken, İkinci Grup kültürel olarak daha muhafazakâr bir hizbi temsil etmektedir. Âkif, Mustafa Kemal'in hizbi hâkimiyeti kazanıp nihayetinde tek parti rejimini kurduğunda hemen etkisizleştirilen İkinci Gruba katılmıştır. Kemalist rejim Âkif'e hükümette bir pozisyon önermediği gibi, devlet memurluğundaki yirmi senelik hizmeti için ona emeklilik maaşı da vermemiştir. 1923 Ekiminde kasvetli bir mali durumla karşı karşıya kalan Âkif, bir Osmanlı devlet adamı ve Mehmed Ali'nin oğlu olan uzun süredir arkadaşı ve hamisi Abbas Halim Paşanın (1866-1934) Kahire'de bir kış geçirmesi için yaptığı daveti kabul etmiştir. Mısır'da bu geçici ikametini 1924 kışında da tekrar etmiş ve Haziran 1925'te Türkiye'ye dönmüştür.

---

[84] Bein, *Ottoman Ulema*, ss. 45-9.

[85] Ertuğrul Düzdağ ve M. Orhan Okay, 'Mehmed Âkif Ersoy', *TDVİA*, cilt XXVIII, ss. 432-4.

İşte tam da bu dönemde Diyanet İşleri Başkanlığı Âkif'e Kur'an'ı Türkçeye çevirmesi için bir sözleşme teklif etmiştir. Pek çok söylentiye göre, Âkif yeni bir şiir kitabı kaleme alma planı olduğu ve ikinci olarak da bir tercümenin mümkün olduğuna inanmadığı için bu projeyi üstlenmek istememiştir. Onu siparişi alması için uyaran yakın arkadaşlarının çoğundan gelen ricayı geri çevirmiştir. Yeteneği, bilgisi ve saygınlığı dikkate alındığında dindar entelektüeller ve edebi seçkinler Âkif'in bu iş için ideal kişi olduğunu hissetmişlerdir. Dindar Türk entelektüelleri için bu proje on yıllar süren tartışmanın,Türkçe tercüme için büyümekte olan hevesin doruk noktasıdır, ama şairin bu beklenti ve Kur'an'ın tercümesinin faydasıyla ilgili görüşleri karışıktır. Bir yandan Tükçe konuşan Müslümanların böyle bir metne erişiminin olmasının, daha bilgili olmalarının ve kişisel olarak İslamın esas metniyle meşgul olmalarının önemli olduğunu açıkça hissetmiştir. Öte yandan Âkif, Kur'an tercümesinin teknik olarak mümkün olduğuna inanmamış ve hatta yeterli bir tercümeyi yapma görevinin bile göz korkutucu olduğunu hissetmiştir. Beraberindeki tefsiri yazacak olan Elmalılı yapıtın bir tercüme olmayacağı, daha ziyade anlamların bir özeti (*meal*) olacağı ve böylesine bir eserin herkesin yararında olacağı konusunda Âkif'i ikna etmiştir.[86]

Bu mantığa teslim olan Âkif, Diyanet İşleri Başkanlığından bir Türkçe çeviri yapmak üzere gelen siparişi kabul eder. Onun katılımıyla Kur'an tercümesinin sadık taraftarları projenin en doğru ellerde olduğundan emin hissetmiş ve yazar da dikkate alındığında bunun kutsal kitabı bir milletin şuuruna tamamıyla yeni bir biçimde nakşedeceğine inanmıştır. Üstelik kutsal metnin tercümesinin, Martin Luther'in Almanca İncil tercümesinin eşdeğeri bir başyapıt olacağına dair büyük beklentiler doğmuştur. Ancak Âkif, büyük bir milli sonucu olacak bu projeyi Türkiye'de sürdürmeyecektir. Âkif 1925'te kalıcı bir üs haline gelecek Mısır'da ikamet etmek üzere ülkeyi terk etmiştir. 1925'ten 1936'ya kadar on bir sene boyunca Âkif, Mısır kraliyet ailesinin misafiri olarak Kahire'nin dışındaki Helwan banliyösünde kalmış ve kendisini tercüme projesine ve arada

[86] Fergan, *Mehmet Akif*, s. 190.

bir olan öğretmenlik işine adamıştır.[87] Doğrusu Âkif farkına varmış olsun ya da olmasın, 1920 ve 1930'larda Kur'an tercümesi üzerine yapılmış en önemli tartışmaların sahnesi haline gelecek, Müslüman çoğunluğun yaşadığı bir büyük şehre taşınmıştır. Onun Kahire'ye göçü, tercüme tartışmaları hareketi kadar Sünni İslam otoritesinin İstanbul'dan Mısır'a kayışını da temsil etmiştir. Türkiye'de halifeliğin kaldırılmasıyla Mısır, yirminci yüzyılda Sünni liderliğinin harmanisinde hak iddia etmek üzere iyi konumlanmış görünmektedir ve Kur'an'ın mesajını tercüme aracılığıyla yayma meselesi Mısırlı âlimler ve liderler için 1920 ve 1930'larda baskılayıcı bir konu haline gelmiştir. Her ne kadar Âkif kendi tercüme projesi üzerine çalışıyorduysa da, bildiğimiz kadarıyla, Mısır'daki bu tartışmalara katılmamıştır. Âkif'in öyküsünü ve devletin finanse ettiği projeyi (7. Bölüm) incelemeden önce, halifeliğin kaldırılmasını takiben Kur'an tercümesi tartışmalarının daha geniş bir bağlamda Müslüman dünyasındaki mahiyetini değerlendirmek çok önemlidir.

87 *A.g.e.*

6

HALİFE VE KUR'AN: İNGİLİZCE TERCÜMELER, MISIR VE BİR MERKEZ ARAYIŞI

Harb-i Umumi İslam ülkelerini parçalara ayırdıktan sonra
bu Kur'an İslam cemaatinin ebedi parçası değil mi?
Muhammed Şakir (1925)

Türk hükümeti tarafından 1924'te halifeliğin kaldırılması tüm Müslüman dünyasında şok dalgası yarattı.[1] Sultan II. Abdülhamid idaresinde on yıllar süren panislamizm faaliyetlerinden sonra halife gerçek bir lider değilse de Sünni Müslüman cemaatin göstermelik sembolü haline gelmişti. Osmanlılar Kureyş kabilesinin bir parçası olmadığından, bazılarının tanımadığı Osmanlı halifesi, yüzyılın dönemecinde I. Dünya Savaşından sonra Müslüman halkların pek çoğunu idare eden sömürgeci rejimlere İslami bir seçenek olması itibariyle özel bir önem kazanmıştı. İngilizler, Fransızlar, Hollandalılar ve İtalyanlar, Fas'tan Malezya'ya kadar uzanan bir bölgede daha önce Müslüman idaresinde olan toprakları kontrol ediyorlardı. Osmanlı halifeliğinin sona ermesi küresel ümmet adına İslam otoritesinin yeniden yapılandırılması için bir kapı açmıştı. Bu, halifeliği yeni bölgelerde pekiştirme girişimlerine, Müslüman entelektüellerin ve liderlerin modern Müslüman hayatında Kur'an'ın rolüne daha çok özen göstermelerine neden olmuştu. Müslüman siyasi gücünün kaybı aynı zamanda Ortadoğu'da Kur'an üzeri-

[1] Bu konuyla ilgili olarak, bkz. Hassan, 'Loss of Calphate.'

ne polemik saldırılar ve İncil'in Arapça ve Türkçe tercümelerinin etkin bir şekilde yayımlanmasını da içeren misyonerlik aktivitelerinin yükselmesine kapı açmış –özellikle de Mısır'da– İslami politik kurumların sahipsiz kalması ve Hıristiyan misyonlarının yükselişiyle farklı geçmişleri olan Müslüman entelektüeller tercümeyi, modern zamanlar için Kur'an'ı yeniden yorumlamada ve İslami dünyada yaymada İslamı savunmanın önemli bir aracı olarak görmeye başlamışlardı.

1924'ün Tükçe Kur'an tartışmaları anaforunda Müslümanlar arasında Modern Müslüman dünyada Kur'an tercümesinin ne rol oynaması gerektiği sorusuyla boğuştukları uluslararası bir tartışma peyda oldu. Gökalp ve Ubeydullah'ın savunduğu Kur'an'ın milli versiyonunu yaratma girişimi yelpazenin bir ucundaydı. Bu görüşe göre, İslamın mahrem olarak uygulanmasını sağlayan ve ulusal toplumu uluslararası ümmetten uzaklaştıracak tam bir ulusallaşma olacaktı. Diğer uç pozisyon –en çok Mustafa Sabri tarafından savunulmuştu– Kur'an'ın asla çevrilmemesi gerektiğini düşünüyor ve küresel cemaatin Arapça Kur'an ekseni etrafında sıkıca bağlı tutulması umudunu sürdürüyordu. Bu çözümlerin her ikisi de eğitimli Müslümanların çoğuna cazip gelmedi. Sınırsız millileştirme Arapçanın ritüel ve sembolik öneminden çok şey götürecekti; öte yandan tercümeden tamamıyla kaçınmak gittikçe yükselmekte olan okur-yazarlık oranı ve Müslümanları daha iyi eğitme girişimleri karşısında karşısında garip duruyordu. Bir şekilde ortada bir pozisyonun saptanması gerekiyordu, yalnız bireysel olarak Müslümanlar tarafından değil, ama aynı zamanda kalan İslami kurumlar –ulema teşkilatı, dindar entelektüeller ve yeni kurulmuş Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından da. İki savaş arası dönemde (1919-1938) bu orta pozisyona dönüm noktası olmuş İngilizce tercümeler aracılığıyla, Türkiye ve Kahire'deki el-Ezher uleması ve Güney Asya'daki çeşitli Müslüman cemaatlerin rızasıyla erişilmişti. Bu fiili mutabakat mükemmel bir tercüme olabileceği ihtimalini reddetmiş ama Kur'an çevirilerinin Kur'an'ın mesajını modern toplumlara iletmek, Hıristiyan misyonerleri savuşturmak ve muhtelif birey, hareket ve kurum tarafından savunulan belirli yorumların projeksiyonu için şart olduğunu kabul etmişti.

Türkçe Kur'an ihtilafının ardından İngilizce tercüme ve tercümanlar geç 1920'ler ve 1930'lardaki tercüme tartışmalarını şekillendirmede önemli bir rol oynamış ve coğrafi olarak Hint yarımadası ve Mısır merkezi olmuştu. İngiliz idaresindeki Hindistan'da birçok Müslüman kalemini aldı, modern zamanlarda en etkili olmuş ve en çok okunan tercümelerden bazılarını kaleme alarak Kur'an'ı İngilizceye çevirmeye koyuldu. Tek bir dindar gündem ya da siyasi vizyon bu çabaları belirlememişti. Doğrusu amaçları, taahhütleri ve geçmişleri birbirlerinden önemli ölçüde farklıydı. Örneğin Lahor Ahmediyye Hareketinden Muhammed Ali yeni bir İslam vizyonu ortaya koymak ve bu vizyonu tercüme aracılığıyla yaymak istiyordu. İslama dönmüş bir İngiliz romancı Muhammed Marmaduke Pickthall Kur'an'a yaraşır hiçbir İngilizce tercümenin yazılmadığını hissediyor ve İngilizce konuşan dünyada İslama yeni bir pencere açmayı umuyordu. Kariyerinin büyük bir kısmını İngiliz kamu görevine adamış bir Dawudi Bohra İsmaili olan Abdullah Yusuf Ali (1872-1953) tercümeyi bir tür kişisel ruhani pratik haline getirmişti. Her birinin bakış açısı ve usulü birbirlerinden farklı olmasına rağmen bu tercümanlar olumsuz betimlemelere karşı çıkma Kur'an'ı –ve vekaleten bir bütün olarak İslamı– İngilizce konuşan dünyaya yeniden açıklama amaçlarında birleşmişti.

Hilafet Arayışı

1914'te Mekke Şerifinin oğlu Kahire'de İngiliz resmi konutundaki Şark Sekreteri Ronald Storrs'a çok önemli bir mektup yazdı. Şehir Osmanlı yönetiminde olduğu için Mekkeli yeni Osmanlı valisinin Hicaz emiri babası Hüseyin b. Ali'yi tahtından indirmesinden korkuyordu. Bir Osmanlı karşıtı ayaklanma çıkması halinde 'Arap bir İslam Halifesini' ve bağımsız bir Arap devletini İngilizlerin tanımasını istedi.[2] I. Dünya Savaşı sırasında İngilizler, Araplar ve Osmanlı halifesi arasında bir yarılma yaratma şansı olarak gördükleri için bir Arap halife fikrini desteklemiş-

---

2 Elie Kedorie, *In the Anglo-Arap Labyrinth: the McMahon -Husayn Correspondence and its Interpretations, 1914-1939.* (Cambridge, Cambridge University Press, 1991), ss. 4-5.

lerdi. Fikir yeni değildi: Fransızlar Napoléon zamanından beri bunu düşünüyordu ve on dokuzuncu yüzyılla beraber bir Arap halife ve onu yönlendirecek adaylar Fransa'da tartışılıyordu.[3] Sadakatlerini bölen ve varolan gerilimleri şiddetlendiren İngilizler savaş esnasında bu fikri böl ve yönet stratejisi uygulayarak Osmanlı İmparatorluğunu yenmek için kullandılar. Buna binaen Mekke Şerifini istekleri konusunda cesaretlendirip Arap İsyanı olarak bilinen 1916 Osmanlı karşıtı ayaklanmayı desteklediler.[4] Reşid Rıza gibi önemli entelektüeller de Arap halife entrikasını desteklediler. Savaş sırasında Osmanlının kırılganlığını göz önünde bulundurarak İngilizlerin yardımıyla Osmanlılardan halife unvanını zorla alabilecekleri ve Arap dünyasında bir hükümdara nakledebilecekleri konusunda bahse girdiler. Ancak hangi hükümdarın halife olması gerektiğine karar vermek ve söz konusu hükümdarın nasıl tanınacağı çok daha karmaşık bir mesele olmuştu.

Mesela Mısırlı İslam hukuku uzmanı-âlimi olan Mustafa al-Maraghi (1881-1945) 1915'te Sudan'ın İngiliz genel valisine Osmanlı halifenin İslam dünyasındaki gidişatı iyiye götürmediğini iddia eden ve Müslümanların Osmanlıların bu makamı tutup tutmayacağına karar vermesi gerektiğini öneren bir mektup yazdı. Mektup Osmanlı halifesine gölge düşürüyor ve makamın başka bir yere taşınabileceğini ve muhtemelen taşınması gerektiğini öneriyordu.[5] Kur'an tercümesinin büyük bir muhalifi olup Arapların liderliğinde Müslüman dünyasının canlanmasını tasavvur eden Reşid Rıza da Arap bir halifenin olmasını destekledi. Yine de Mısır'ın bu sakinlerine göre makam, öylece herhangi bir Arap toprağına değil buna en iyi şekilde uygun olana gitmeliydi. Hem Maraghi hem de Reşid Rıza, Hicaz değil, Mısır'ın İslam lideri için en saygıdeğer mevki olduğuna dair görüş dile getirdiler. Yine de Arap ve Mısırlıların manevralarına rağmen, halifenin yeri ve statüsü I. Dünya Savaşının sonuyla beraber değişmemişti.

---

3 Aziz al-Azmeh, 'Nationalism and the Arabs', *Arab Studies Quarterly* 17, numarlar 1 ve 2 (Kış/Bahar 1995), ss. 1-18.

4 Hassan, 'Loss of Calphate', ss. 180-81.

5 Elie Kedourie, 'Egypt and the Caliphate', *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 3/4 (1963), s. 211.

Türkiye 1924'te makamı kaldırdığında Kral Hüseyin b. Ali hızla kendisini yeni halife olarak ilan etmeye çabaladı. Bu ilanın hiçbir gücü yoktu ve Güneydoğu Asya ve Hindistan'daki küçük gruplar ve Doğu Akdeniz ülkeleri dışında kabul görmedi.[6] Arap yarımadasındaki politik pozisyonu Suudi devletinin gücünün artması nedeniyle çok zayıftı ve ayrıca diğer liderler de bu unvanı istiyordu. Mısır Kralı Fuad halife ilan edilmek için planlarını uygulamaya koydu, Müslüman dünyasının bir sonraki liderinin seçileceği bir hilafet konferansını Kahire'de organize etti. Fuad ulemanın desteği için kampanya yaptı ve onun namına propaganda yapmaları için onlara yardım sağladı. Maraghi konferansa katıldı ve Reşid Rıza da Mısır'ın önerisini desteklemek üzere yazı yazdı. Kral Fuad aynı zamanda Mısır dışındaki Müslümanlarla zaman içinde ters tepecek bir halkla ilişkiler faaliyetine de girdi. 1924'te Mısır kralı, Mısır'ın geleneksel olarak her sene Hac ziyareti esnasında yolladığı törensel tahtırevana ismini nakşettirdi. Mekke Şerifi bu küstah reklamı kabul etmeyi reddetti ve olay diplomatik ilişkilerin kesilmesine neden oldu.[7]

Bir organizasyon ve kampanya sürecinden sonra Kahire Hilafet Konferansı 1926'da yapıldı; yine de Maraghi için konferansa katılanların bir halife seçmeyi başaramayacakları netlik kazanmıştı. Müslümanların pek çoğu sürgün edilen Osmanlı halifesi II. Abdülmecid'in (1868-1944) hâlâ makamın meşru sahibi olduğuna inandığı için Müslüman dünyasından delege davet etme süreci sorunsuz geçmemişti. Mesela Arap lider İbn Saud gibi diğerleri Fuad'ın arzularına karşı çıkıyor ve konferansı titr üzerinde hak iddia etmek için bir mekanizmadan daha fazla bir şey olarak görmüyordu. Mısır'da bile dini liderlerin pek çoğu kralın arzularına karşı çıkıyordu. Mısır ulemasının kırk üyesi Mısır'ın halifelik için uygun bir bölge olmadığını, çünkü hâlâ İngiliz kontrolünde olup şeriatı uygulamadığını ifade eden bir bildiriyi imzaladılar.[8] Buna ek olarak

---

6 Hassan, 'Loss of Caliphate', s. 174.

7 Kedourie, 'Egypt and the Caliphate', 218.

8 Israel Gershon ve James P. Jankowski, *Egypt, Islam and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood, 1900-1930* (Oxford, Oxford University Press, 1986), ss. 63-4.

Mısır'da, görevdeki milliyetçi parti Wafd da dahil olmak üzere, bazı siyasi partiler Mısırlı bir halife fikrine karşı çıktılar, çünkü bu hükümdarın gücünü daha da artırıp onların etkili bir şekilde hükümeti yönetme kabiliyetlerine engel çıkarabilirdi. Onlara göre hilafet konusu Mısır siyasi haritasını parlamento pahasına kralın lehine yeniden yön vermekle tehdit ediyordu.

Nihayet Kahire Hilafet Konferansı yapıldığında yalnızca on dört farklı ülkeden kırk katılımcı iştirak etmiş ve pek çok önemli oyuncu bunu yapmaktan kaçınmıştı. Türkiye, İran ve Afganistan hiç delege yollamadı. Yalnızca Hint yarımadasından bir temsilci geldi ve ne o ne de iki Endonezyalı katılımcı kendi ülkelerinin en önemli ulema teşkilatlarını temsil etmiyorlardı. Katılımcıların neredeyse yarısı hiçbir organizasyonu temsil etmiyordu ve sadece konuyla ilgilenen bireyler olarak konferansa dahil olmuşlardı. Katılımı kötü olan konferans kötü organizasyon yüzünden feci halde devam etti ve birbiriyle çelişen gündemler masaya getirildi. Mısırlılar halifenin gerekliliğine vurgu yapıp hayata geçirilebilir olduğunu iddia ederken, diğer delegeler İslam dünyasındaki siyasi koşullar nedeniyle bu makamı yeniden canlandırmanın mümkün olmadığını ileri sürdüler ve komitelerin halifeliği gelecekte hayata geçirmek üzere çalışmayı sürdürmesini tavsiye ettiler.[9] Arzu edilen hedefi elde etmekte başarısız olan Mısırlı organizatörler buluşmanın gerilediğini hissettiler ve kongreyi erken bitirmeye karar verdiler. Mısır'ın halifeliği yeniden kurma girişimi başarısız olmuştu, ama Mısırlı Müslüman liderler yirminci yüzyılda İslami meseleler üzerinde daha çok nüfuz ve önderlik edinmek için çareler aramayı sürdürecekti.

Kur'an'ın 1924 Kahire Baskısı

Bu dönemde Mısır'ın en büyük başarısı politik liderlik formunda değil, daha ziyade Mısır'ın dini otoritesini büyütecek çabalar biçiminde gelmişti. Bu dönemin en parlak kazanımlarından biri Kral Fuad ya da 'kraliyet baskısı' olarak bilinen Kur'an'ın modern bir edisyonunun üretilmesiydi.[10] Osmanlı

---

9 Gershon ve Jankowski, *Egypt, Islam, and the Arabs*, ss. 65-6.
10 Albin, 'Printing of the Qur'an', EQ, cilt IV, s. 272.

İmparatorluğunda olduğu gibi, Mısır'da da ayetleri farklı şekilde numaralanmış, *cüz* işaretleri uyumsuz ve aynı zamanda sesli harf işaretleri çelişkili çok sayıda baskı dolaşımdaydı. 1924'te Mısır Maarif Nezareti okullarda kullanılabilecek, ülke ve ötesinde varolan farklı baskıların yerini alabilecek standart bir versiyonu geliştirmek için bir uzmanlar heyetiyle çalıştı.[11] Mevcut versiyonların yetersizlikleri projenin tamamen pratik amaçları olduğunu ima ediyorsa da, Kur'an'ın yeni bir edisyonunun düzenlenmesi çok önemli bir projeydi. *Al-Manar* gözden geçirilmiş ve modernize edilmiş bir versiyon yaratma çabalarından övgüyle bahsediyor ve yeni Mısır versiyonunun İstanbul'da basılanlardan daha üstün olduğunu iddia ediyordu. (Bkz. Şekil 11, Kahire baskısından bir sayfa).[12]

Heyet baskıyı herhangi bir elyazması üzerine değil, Doğu Akdeniz'den Endonezya takımadalarına kadar en geniş biçimde kullanılan ezber olan Hafş'ın 'Aşim okumalarından aktarılan sözel gelenekler üzerine temellendiriyordu.1924 Mısır baskısı 'eksiklikleri' yüzünden bir düzelti sürecinden geçti ve 1936'da Mısır hükümeti Kral Faruk'un (hük. 1936-52) ismini verdiği Faruk baskısını yayınladı.[13] Faruk baskısı dünya çapında hem Sünni hem de Şiiler için en çok kullanılan edisyon haline geldi ve öyle olmaya da devam etmektedir.[14] Dünya çapında 1924'ten beri basılan Kur'an nüshalarının çok büyük bir çoğunluğu bu kitabın ayet numaralarını, ayırma işaretlerini ve ünlüleştirmesini takip etti. Gerçekten de metnin standart modern versiyonu haline geldi. Kur'an düzeltme tarihinde bir dönüm noktası olmalarının yanı sıra, Mısırlı âlimler erken yirminci yüzyılda tercüme tartışmalarında da anahtar rol oynayacaklardı.[15]

---

11 Komite Şeyh Muhammad 'Ali al-Husayni, Hanafi Naşif, Mustafa Anani ve Ahmad al-Iskandarani'den oluşuyordu; Albin, 'Printing of the Qur'an'.

12 'Taqriz al-matbū'at al-haditha: Al-mushaf al-sharif, taba 'at al-hukuma al-akhira lau', *al-Manar* 26, no. 10 (1926), s. 796.

13 Albin, 'Printing of the Kur'an,' *EQ*, cilt IV, s. 272.

14 Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an in its Historical Context* (Londra, Routledge, 2008), ss. 2-3.

15 1924 Mısır edisyonunun nasıl üretildiği ile ilgili ayrıntılı bir açıklama için, bkz. Bergstrasser, 'Koranlesung in Kairo', (1932), aa. 1-42; (1933), ss. 110-34.

Müslüman Misyonerler: Ahmediyye Hareketi ve Muhammed Ali

1924'te halifeliğin kaldırılması,Türkçe Kur'an tartışmaları ve Kur'an'ın Kahire baskısından kabaca bir yıl sonra o zamanlar çok az bilinen bir grup Güney Asyalı Müslüman, Kur'an'ın İngilizce tercümelerinin Mısır'a gönderilmesi için Ahmediyye'yi aradılar.[16] Ahmeddiye hareketi, ihtilaf yaratarak *mesih*, *mehdi* (doğru bir biçimde rehberlik edilmiş olan) ve *müceddid* (yenileyici) olduğunu iddia etmiş Pencap'tan karizmatik bir Müslüman hoca Mirza Gulam etrafında gelişmişti. Ahmedilerin iki ana hizbi, Qadian grubu ve Lahor grubu Mirza Gulam'ın mesih/peygamber (*nebi*) ya da daha ziyade bir yenileyici/reformcu olup olmadığı üzerine tartıştılar.

Mirza Gulam ve takipçileri sıklıkla Hıristiyan misyonerlerle tartışmaya giriyordu ve Hıristiyanların insanları kendi dinlerine çevirme stratejileri Ahmediyye hareketindekileri ciddi ölçüde etkilemiş görünüyordu. Ahmediler, Müslüman dünyasının diğer bölgelerine hocalar ve kitaplar göndererek ve elçilerinin hem İngiltere hem de Birleşik Devletler'de İslamı yaymak için önemli rol oynaması sayesinde Batıda kendi misyonerlik faaliyetlerine başladılar. Londra'nın dışındaki Woking Camiini – Birleşik Krallık'taki ilk camilerden biri– yeniden canlandırıp Müslüman cemaatin inşası ve İngiltere'nin de ötesine ulaşmak için önemli bir merkez haline getirdiler. Aynı anda hareketten Birleşik Devletler'e giden hocalar Amerikan şehir merkezlerindeki İslami düşünce ve metinlerin aracılarıydılar. Ahmediyye, öncelikle Detroit ve Chicago'da çalışarak Amerikan topraklarındaki ilk Müslüman misyonerlik merkezlerini 1920'lerin başlarında kurdu.[17] Öncelikli olarak Afrika kökenli

---

[16] Simon Ross Valentine, *Islam and the Ahmadiyya Jama 'at: History, Belief, Practice* (New York, Columbia University Press 2008), s. 69. 1923'te Hac yolunda, Londra'nın dışında, Woking'deki Ahmediyye merkezinin lideri Khwaja Kamaluddin ve İslama dönen ünlü Lord Headley Mısır'da durmuş, orada resmi olarak karşılanmış ve çeşitli halk toplantılarına katılmıştır. Yanlarında Kur'an tercümesi nüshaları getirmiş ve sonra da başka nüshaları göndermiş olabilirler.

[17] Kambiz Ghanea Bassiri. *A History of Islam in America: From the New World to the New World Order* (New York, Cambridge University Press, 2010), ss. 206-10.

Amerikalıları kazandılar ve şehirli Siyah cemaatlerindeki varlıkları sayesinde İslam Milleti gibi Amerikan İslam hareketlerinin gelişmesini etkilediler.

Mirza Gulam kalemle yapılacak bir cihadı destekledi ve bunu taahhüt etti. O ve sonradan gelen Ahmediyye hareketleri velût bir biçimde yazdı ve kitaplar, dergiler ve misyonerlik faaliyetlerinin anahtar bir bileşeni olarak Kur'an tercümeleri yayımladılar. 1917'de, Mirza Gulam'ı bir peygamber olarak görmeyen Lahor Ahmediyye Hareketinin lideri olan Muhammed Ali, bir Müslüman tarafından yapılan ilk İngilizce tercümelerden birini kaleme aldı, *The Holy Quran.* Yurtdışında tanıtmak üzere gösterilen gayretli çabalar kitaba Güney Asya'da yapılmış diğer İngilizce tercümeleri çok çok geride bırakan uluslararası bir şöhret kazandırdı. Kitabın İngilizce ve Arapçayı yan yana paralel sütunlarda düzenleyen mizanpajından etkilenen ve öykünmek üzere bir örnek olarak gören Mehmet Âkif ve Eşref Edip de dahil olmak üzere, hareketi bilmeyen pek çok Türk Müslümanın hayranlığını kazandı. Ancak kitap düşmanca karşılandığı Mısır'da kötü bir şöhret kazandı. Mısır gümrük memurları el-Ezher profesörlerine kitabın ülkeye girmesine izin verilip verilmeyeceğini sorduklarında, profesörler yasakçı bir fetva yayınlayıp Müslümanların karşılaştıkları diğer nüshaları da yakmalarını emretti.[18] Dipnotlardaki yorumlar bu tercümenin neden saldırgan bulunmuş olabileceğine dair bir fikir verebilir. Lahor Merkezli Ahmediyye grubunun alışılmadık görüşlerinin bazılarını yansıtmaktadır ve Reşid Rıza, Ali'yi belirli ayetlerin anlamını çarpıtmakla suçlamıştır.[19] Aslında el-Ezher âlimleri kitabı gerçekten çalışmış olsaydılar dipnotlarla beraber bu kelimeler kesinlikle onları kitaba yakınlaştırırdı. Muhammed Ali'nin tercümesi aynı zamanda bazı tutucu yorumcuları kesinlikle kızdıracak esaslı bir modernizmi açığa vuruyordu.

İnsan sezgisel olarak el-Ezher'in muhalefetinin eserin Ahmedi menşeli olmasından kaynaklandığı sanısına kapılabilecekse de, aslında daha genel olarak bir Kur'an tercümesi

---

18 Nur Noch Schwan, 'Differing Responses to Ahmedi Translation and Exegesis', *Archipel* 62 (2001), s. 145.

19 *A.g.m.*, s. 153.

reddini ifade etmişlerdir. Tepkilerinin pek çoğu içeriği ya da alışıldık olmayan görüşleri değil, daha ziyade yalnızca tercüme olmaları gerçeğini kınamıştır. Mısırlı âlimlerin çoğu Kur'an tercümesi türünü yargılamış ve Ahmediyye'nin görüşlerine çok az dikkat etmişlerdir. Mesela el-Ezher'in 1925'teki rektörü Ebulfazi el-Cezevi (ö. 1927) Arapça metnin eşlik ettiği tercümelerin Müslüman olmayanların eline geçeceğinden ve onların Kur'an metnine dokunmasına neden olacağından korkmuştur ki bu, ritüel olarak onun kutsallığına halel getirmek demektir. Bu endişesine destek olarak Müslümanları Kur'an'ı Müslüman olmayan topraklara taşımaktan men eden bir peygamber hadisini alıntılar.[20] Ayrıca halifelik sonrası Müslüman dünyasında Arapça Kur'an'ın önemi bu tartışmalarda en önemli rolü oynamıştır. Bir kadı ve el-Ezher'in rektör yardımcısı olan Profesör Muhammad Şakir (1866-1939) Muhammed Ali'nin tercümesine saldırılmasına neden olmuş ve kitabı 1925'te kınamıştır. 'Harb-i Umumi İslam ülkelerini parçalara ayırdıktan sonra bu Kur'an İslam cemaatinin ebedi bir parçası değil mi? Ve Türk Cumhuriyeti yüce Halifenin tahtını imha ettikten sonra ve İslamın başkentini tıpkı mezara atılmış bir ceset gibi bir köşeye attıktan sonra?' diye sorar.[21] Halife olmadan ve pek çok durumda sömürgeci rejimlerin idaresinde yaşarken ulema üyelerinin pek çoğu için Müslüman birliğinin en kuvvetli sembolü –'ebedi parçası'– bizzat Kur'an'ın kendisi, Arapça *mushaf*tır. Reşid Rıza gibi Mısırlıların yanında Ali Suavi ve Mustafa Sabri gibi Türk Müslümanlar halifeliğin kaldırılmasından önce benzer argümanları savunmuşlardır. Bu öncüller gibi Şakir, Müslüman ulus devletlerin Kur'an tercümelerini milli ve sömürgeci dillerde kullanmasını reddetmiştir. 'Arap kılığına girmiş' tercümanları 'Mukaddes Kur'an'a muhalif bir tutkuları' olmakla suçlamış ve Türkiye Cumhuriyetinde Türkçe ve 'İngiliz sömürgelerinde İngilizce Kur'an olmasının sonuç

---

20 *A.g.m.*, s. 145.

21 Muhammad Shakir, 'On the Translation of the Koran into Foreign Languages', *The Moslem World* 16, no. 2 (1926), s. 164. Bu konuyla ilgili makaleleri bir kitapta toplanmıştır; bkz. Muhammad Shakir, *al-Qawl al-fasl fi tarjamat al-Qur'an al-karim ila'l-l'ugat al-a'jamiyya* (Kahire, Matba'at al-Nahda, 1925).

olarak Müslüman dünyasında başka bir savaşı kışkırtmasından korkmuştur.[22] Bu durum İngiliz İslam ve diğer sömürge Müslüman nüfusunun (Hollanda, İspanya, Fransa ve İtalya idaresindeki) Arapların İslamıyla hiçbir ortak noktası olmayan farklı yörüngeler geliştirmesine neden olacaktır. Şakir'e göre, ümmet –politik olarak zaten parçalanmış ve başı kesilmiştir– tercümeler vasıtasıyla dilsel ve dinsel olarak daha da birbirinden ayrılacaktır.

1925'te Kahire'deki el-Ezher Camiinin mermer avlusu ateşler içindedir. Ateşi körükleyen kitaplar ne Hıristiyan misyoner edebiyatı, ne Müslüman karşıtı propaganda kitaplarıdır; Arapça metni de içeren Kur'an'ın Ahmedi tercümesinin nüshalarıdır. Yakınlarda yapılmış 1924 Türkçe Kur'an tercümelerine yönelik husumet, Müslümanlar arasında daha fazla bölünmeler olmasına dair endişeler ve Ahmediyye hareketinin kınanması, ulemanın güçlü bir hizbinin tercümeye karşı birleşmesine neden olmuştur. El-Ezher, Mısır devletinin Kur'an tercümelerine yönelik olarak Muhammed Ali'nin kitabını yasaklanması, nüshalarına el koyması ve yakmasıyla sonuçlanan katı tutumu belirlemiştir. İngiliz Müslüman tercüman Pickthall, Mısır'daki bu hasmane reaksiyonu hem iğrenç hem de sapkınca bulmuştur. Her ne kadar kendisi de bir süredir Ahmedi hareketini eleştiriyor da olsa, Avrupalıların açıktan açığa düşmanca olan tercümeleri satılmaya devam ederken Mısırlıların bir Müslümanın 'iyi niyetli ve orijinal metne saygılı' eserini yakmasından dehşete kapılmıştır, dediğine bakılırsa Mısır'ın Kahire sokaklarındaki kitapçılarda bizzat kendisi, üzerinde Peygamber Muhammed'in ve melek Cebrail'in uygun olmayan kapak illüstrasyonları olan Avrupa tercümeleri vitrinleri süslerken görmüştür.[23]

Muhammed Ali'nin Kur'an çevirisinden duyulan memnuniyetsizlik bütün Müslüman dünyasına yayılmıştır. Beyrut müftüsü Mısır örneğini takip etmiş ve kitabı ihbar etmiştir ve Türkiye'de yazarın Ahmediyye hareketiyle ilişkisi daha geniş kitleler tarafından anlaşılmaya başladıkça bu konudaki fikirler de

---

[22] Shakir, 'On the Translation of the Koran', s. 165.

[23] Marmaduke William Pickthall, 'Arabs and Non-Arabs on the Question of Translating the Qur'an', *Islamic Culture 5* (Temmuz 1931), s. 427.

farklılaşmıştır.[24] Daha önce bahsi geçen Âkif ve Edip gibi bazı önemli İslami entelektüellerin baştaki sıcak kabulüne rağmen Muhammed Ali'nin Lahor Ahmedi cemaatinin lideri olduğunu, tercümelerin yurtdışındaki Ahmedi misyonerlik çabalarında kullanıldığını öğrendiklerinde bu düşünce değişmiştir. Yine de öte yandan Âkif'in damadı Ömer Rıza Doğrul, Muhammed Ali'den çok açık bir biçimde etkilenmiş ve Muhammed Ali'nin pek çok görüşünü ve yorumunu içeren *Tanrı Buyruğu* (1934) isimli bir Türkçe Kur'an tercümesi yayımlamıştır. Muhammed Ali'nin ölümünden hemen önce Doğrul, 1951 Dünya İslam Konferansına katılmak için Pakistan'ı ziyaret etmiştir. Orada kaldığı sürede artık yaşlı bir âlim olan Muhammad Ali ile tanışmış, onu insanüstü bir şekilde gayretli bir yazar ve kutsal bir şahsiyet olarak tanımlamıştır: 'Sureti gerçekten de bu dünyadan olmayan bir çeşit berraklık ve yarı-saydamlık edinmiş' diye yazar.[25] Muhammed Ali'nin ölümü üzerine Doğrul onu 'kesinlikle zamanımızın en büyük Müslüman düşünür ve yazarı' olarak tanımlayan coşkulu bir anma kasidesi kaleme alır.[26]

Muhammed Ali'nin tercümesi Güneydoğu Asya'ya da yönelmiş ve orada da ihtilafa neden olmaya devam etmiştir. Hollandalıların idaresindeki Endonezya'da, milliyetçi İslami Sarekat İslam partisinin lideri olan Hacı Osman Said Tjokroaminoto (1882-1935) Muhammed Ali'nin yorumlayıcı dipnotlarını Malaycaya tercüme etmeye koyulmuştur. Sarekat İslam Endonezya'nın bağımsızlığı için çalışan çeşitli grupların ve güçlerin şemsiye teşkilatıdır. Teşkilatın başkanı olarak Tjokroaminoto güçlü bir halk figürüdür ve onun Muhammed Ali'nin eseriyle meşguliyeti tartışmalı olduğu kadar etkileyicidir de. Mısır menşeli reformcu bir hareket olan Endonezya'daki Muhammediyye ilk olarak Lahor merkezli Ahmediyye'yi onaylamış ve bu nedenle Tjokroaminoto'nun projesini uygun bulmuştur.[27] Ancak halka açık bir münazarada Endonezya'daki Ahmediy-

---

24 Bazı Türk yazarların onu Hintli aktivist ve Hilafet hareketi lideri Muhammed Ali Cevher (1878-1931) ile karıştırmış olduğu görülmektedir.

25 Ömer Rıza Doğrul, 'A Heavy Loss for the Muslim World: Muhammad Ali and His Work', *Islamic Review* (Mayıs 1952), s. 17.

26 *A.g.m.*

27 Ichwan, 'Differing Responses', s. 147.

ye'nin lideri ile Reşid Rıza'nın Sumatralı bir fanatiği arasında farklılıklar ortaya çıkmıştır. Bu sürtüşme 1927 Serakat İslam Kongresinde Muhammediyye'nin tercümeye karşı çıkmasına ve protesto etmesine neden olmuştur.[28]

Muhalefete rağmen Tjokroaminoto çalışmaya devam etmiş ve eseri bitirmiş, ilk cildini 1928'te yayınlamıştır. Endonezyalı reformcuların pek çoğu *al-Manar* dergisi vasıtasıyla Reşid Rıza'nın yazılarını yakından takip etmekte ve onun Tjokroaminoto'nun projesiyle ilgili fikrini öğrenmeye can atmaktadır. Reşid Rıza'nın eski bir Endonezyalı öğrencisi *al-Manar*'a, Muhammed Ali'nin eserinin Endonezya koşullarında kullanılmasının caiz olup olmadığını soran bir mektup yazar. Reşid Rıza metni okumadan –İngilizce de Malayca da bilmemektedir– Muhammed Ali'nin Gulam'ın 'beklenen Mesih' olduğunu iddia eden bir 'Quadiani' olduğu gerekçesiyle onu suçlayan bir fetva yayımlar.[29] Ancak 'beklenen Mesih' savı aslında Muhammed Ali Quadian grubundan ayrılıp Gulam'ı Müslüman cemaatinin bir yenileyicisi (*müceddid)* olarak kabul eden Lahor grubunu kurduğu için tam olarak doğru değildir. Muhammed Ali 1916'dan beri Gulam'ın bir peygamber olduğunu kabul etmemektedir. Gulam'ı bir 'Müslüman Mesih' olarak kabul ettiğinde bile Mesih terimiyle ilgili genel kabullerin dışında bir tanımı olmuştur, terimi sadece önemli bir dini reformcu olarak tarif eder.[30] Reşid Rıza cahilce bir yerde konumlanarak Ahmedi menşei nedeniyle Muhammed Ali'nin tefsirini sapkın ve dindışı kabul etmiştir. Ancak Muhammed Ali'nin eserinin Mısır'da mahkûm edilmesi Endonezya'daki popülerliğini sınırlamamıştır. Malay versiyonundan sadece birkaç yıl sonra bir Hollandaca tercümesi yayımlanmış ve bunu Cavaca ve Endonezyaca yayınlar takip etmiştir. Muhammed Ali'nin tefsiri Sünni Endonezyalı reformcular için önemli bir referans eser haline gelmiştir.[31] Endonezyalı reformcuların pek çoğu eserin Ahmediyye ile ilişkisinin içerdiği fikirlerle kıyaslandığında çok az ehemmiyet taşıdığını kabul etmiştir.

---

28 *A.g.m.*, w. 148
29 *A.g.m.*, ss. 150-51.
30 *A.g.m.*, ss. 153-4.
31 *A.g.m.*, s. 158.

Ahmedi misyoner girişimleri yoluyla Muhammed Ali'nin The *Holy Qur'an*'ı Afrikalı-Amerikalı Müslüman cemaatler için temel eser haline geldiği Kuzey Amerika'ya da ulaşmıştır. Kuzey Amerikalı Müslümanlar için kitap bir Müslüman tarafından yazılmış mevcut tek İngilizce Kur'an tercümesidir. Siyah Müslümanların Kur'an'la ilgilenmesine vesile olan önemli bir referans haline gelmiş ve içerdiği yorumlar bu Amerikan cemaatlerinin metni yorumlama yollarını da şekillendirmiştir. *Muhammad Speaks* gazetesi her ne kadar yazarından bahsetmese de tercümenin parçalarını sık sık yayımlamıştır. The Nation of Islam'ın (İslam Milleti) lideri Elijah Muhammad (1897-1975) metni çok sık kullanmış ve birkaç kitapta doğrudan alıntılamıştır. Hatta okurlarını Muhammed Ali'nin kitabındaki belli dipnotları çalışmaları için cesaretlendirmiştir.[32]

Muhammed Ali'nin tercümesi Lahor Ahmediyye Hareketi tarafından yayımlanıp dağıtıldığı İngiltere'de de önemli bir rol oynamıştır. Woking Muslim Misyonlarında çalışan cami imamları öğretme ve dua amaçları için bu eseri kullanmıştır. Diğer Avrupa dillerine de çevrilmiştir ve İslama geçen pek çok Avrupalı *The Holy Qur'an*'dan din değiştirme deneyimlerinin bir parçası olarak bahseder. T.B. Irving ve Pickthall gibi din değiştirmiş İngilizler, kendi tercümelerini kaleme almaya devam etmeden önce Müslüman olarak hayatlarının ilk yıllarında Muhammed Ali'nin tercümesini okumuştur. Lahor Ahmediyye hareketinin İngilizce tercümeleri küresel çapta yayımlama ve dağıtma çabası Muhammed Ali'nin çevirisini Cava, İstanbul ve Kahire'den Doğu Londra ve Chicago'nun güneyindekilere kadar Müslümanların eline ulaştırmıştır.

Bir Müslüman tarafından yazılmış ve küresel olarak dağıtılmış İngilizce bir tercüme olarak *The Holy Qur'an*, Kur'an'ın modern tercümelerinin ortaya çıkmasında ve bir İslam dili olarak İngilizcenin yükselişinde önemli bir dönüm noktasına işaret eder. Tarihte ilk defa Müslüman bir teşkilat Kur'an'ın basılmış tercümelerini büyük miktarlarda Batı ülkeleri ve İslam ülkeleri boyunca yaymıştır. Ahmediyye, Hıristiyan misyonerin

[32] Edward E. Curtis, *Black Muslim Religion in the Nation of Islam, 1960-1975* (Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006), ss. 46-7.

kutsal kitabı bir ana dilde üretme ve bizzat mesajını yayma stratejisini benimsemişlerdir. Özgün olmasının yanı sıra, Ahmediyye'nin Kur'an dağıtımı girişimi bununla karşılaştırılabilecek herhangi bir kampanyaya girişmemiş çeşitli ülkedeki Müslüman liderleri şaşırtmıştır. Mısır'daki Müslüman liderler Muhammed Ali'nin tercümesini reddetmiş ve yakmış da olsa, bu eser Müslümanların modern misyonerlik tekniklerini kullanarak fikir ve inançlarını yayabileceklerini göstermiş ve Mısır'daki ulemanın önemli bazı şahsiyetlerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Türkiye'deki tercüme tartışmalarının milliyetçi odağına keskin bir karşıtlık gösteren Ahmediyye küresel olarak konumlanmıştır.

Romancı ve Mühtedi:
Muhammed Marmaduke Pickthall

1929'un sonbaharında İngiliz Marmaduka Pickthall, Mısır'ın İskenderiye limanına bir buharlı gemiyle gitmiştir. Londra'dan yolcululuğa çıkmışsa da, önceki dört yıl boyunca Müslüman idaresindeki Haydarabad'da yaşamış, on iki yıl önce de İslam dinine geçmiş ve Muhammed ismini almıştır. Bavulunda son on yıllık çabasının meyvelerini, Haydarabad Nizamı ve diğer Güney Asyalı Müslümanların onu yazmaya teşvik ettikleri bir edebi projeyi taşımaktadır, Kur'an'ın İngilizce bir tercümesi. Kitap hiçbir şekilde ilk İngilizce tercüme değildir. Ancak anadili İngilizce olan bir Müslüman tarafından kaleme alınmış ilk çeviri olacaktır. Pickthall'un ünlü bir yazar ve uluslararası tanınmış bir romancı olarak itibarı beklentileri daha da yükseltmiştir.[33] Mısır'a bu ziyareti tartışmaya açık da olsa, bunu dünyadaki İslami öğrenimin en prestijli merkezi olan el-Ezher'den tercümesi için onay almak için yapmıştır. Bunu yaparak Kur'an tercümeleri tartışmalarını uluslararası, yeni

---

[33] Marmaduke William Pickthall'un eserleri *Said the Fisherman*'i de içerir. (Londra, Methuen, 1903); aynı yazar, *Enid: A Novel* (Westminister, Archibald Constable, 1904); aynı yazar, *The Children of the Nile* (Londra, J. Murray, 1908); aynı yazar, *Veiled Woman* (Londra, E. Nash, 1913); aynı yazar, *The House of War* (New York, Duffied, 1916); aynı yazar, *The Valley of the Kings* (New York, A.A. Knopfh, 1926)

bir seviyeye yükseltmiş ve İngilizceyi bir dil olarak ön plana çıkarmıştır. Kahire'ye ziyareti ve el-Ezher'den onay talebi aynı zamanda modern İslamda entelektüel otoritenin kutbunun kaymasına, Osmanlı'nın çöküşünün ardından Sünni otorite merkezi arayışına da tanıklık eder.

Pickthall kendisine ilk olarak bir romancı ve ardından da gazeteci ve tercüman olarak isim yapmıştır. Genç bir adamken Arapça öğrendiği Filistin ve Suriye'de iki sene geçirmiş ve hayat boyu sürecek bir İslam kültürü sevdası edinmiştir. Bu deneyim en ünlü romanı *Said the Fisherman*'a (1903) ilham verir. Türkiye ve Mısır'daki görevlerini kullanarak Ortadoğu atmosferli birkaç başka roman daha kaleme almıştır. I. Dünya Savaşının alevlendiği sırada Pickhall, II. Abdülhamid'in iktidarına el koyan İstanbul'daki Jön Türk rejimini desteklemiştir. Devrimi yalnız Osmanlı İmparatorluğu değil tüm İslam dünyası için çok önemli bir olay olarak görmüştür. Şöyle yazar: 'Türkiye, Asya ve Kuzey Afrika boyunca yayılan ilerlemeci hareketin şimdiki lideridir. Aynı zamanda İslam dünyasının bir umududur.'[34] 1912 ya da 1913'te İstanbul'a gitmiş ve orada altı ay kalmıştır. Türkçe çalışmış ve Osmanlı yüksek sosyetesiyle sosyalleşerek İngiliz basınında yayımlanmak üzere Osmanlı yanlısı makaleler kaleme almıştır. Savaş esnasında Pickthall, İtilaf Devletleri aleyhine, İttifak Güçlerine katılan Osmanlı İmparatorluğunun bütünlüğünü savunan açık sözlü ancak izole edilmiş bir savunucu haline gelmiştir. Savaş esnasında Ortadoğunun dil ve kültürünü bilen İngiliz memur ihtiyacına rağmen Osmanlıları alenen desteklemesi resmi bir görev teklifi almasını engellemiştir. Kahire'deki Arap Bürosunda bir göreve gönderilmiştir ve bu iş tam da T.E. Lawrence'a (daha popüler olarak bilinen ismiyle Arabistanlı Lawrence) verilen iştir.[35]

Pickthall, İngiltere'de öncelikle Lahor Ahmediyye Hareketinin bir misyoner merkezi olan Woking Camii olmak üzere Müslüman gruplarla zaman geçirmeye başlamıştır. 1917'de resmen İslama ihtida ettiğini ilan etmiş ve bunu yaparak modern ta-

---

[34] Peter Clark, *Marmaduke Pickthall: British Muslim* (Londra, Quartet Books, 1986), s. 26.

[35] *A.g.e.*, s. 31.

rihteki en yüksek profilli İngiliz mühtedi haline gelmiştir.[36] Karizmatik Khwaja Kamaluddin (1870-1932) Londra'nın güneydoğusundaki Woking Camiinin arkasındaki lider ve hayati güçtür. Hastalık yüzünden 1919'da bu görevden ayrıldığında Pickthall, onun namazların idaresi ve vaaz verilmesi gibi görevlerini üstlenmiştir. Pickthall bazen vaazlarda kullandığı Kur'an'ın İngilizce tercümelerinin mevcut kapasitesinden tatmin olmamaya başlamıştır. Cami Muhammed Ali'nin tercümesini kullanmaktadır ki, Pickthall'un dediğine göre bu, 'ibadete gelen İngilizlere anlamsız görünmektedir.'[37] Avrupalıların tercümeleri, diye şikayet eder, Kur'an'a 'bir kutsal kitap değil sadece bir kitap' olarak muamele etmiş ve muhteşem Arapçasını tekdüze bir İngilizceye dönüştürmüştür[38] ve Oryantalistlerin filolojik odakları tek tek kelimelerin anlamlarına odaklanmalarına neden olmuş ve bu da hatalara yol açmıştır. Öte yandan, diye devam eder, Müslümanların tercümeleri bunlara teknik bir anlam atfederek *İslam* ve *Müslüman* gibi kelimeleri tercüme etmeden bırakmıştır. Bu eğilim bütün insanoğluna evrensel bir mesaj olmaktan ziyade Kur'an'ın Müslümanlar için bir kitap olduğunu ima ederek tercümelere sekter bir karakter vermiştir; ve böylece camide kullanmak için kendi çevirilerini yazmaya başlar ve dinleyicisinin bunları coşkuyla karşıladığını keşfeder. Profesyonel bir yazar, bir Müslüman ve anadili İngilizce olan biri olarak Pickthall kendisini bir İngilizce tercüme yazmak için daha önceki girişimleri geride bırakan benzersiz bir pozisyonda görür. Ancak tercüme projesi en acil tasası olmayacaktır.

Her ne kadar Osmanlı halifesine ilgi uzun süre önce başlamışsa da, I. Dünya Savaşının sonrasında da İslam halifesinin kaderi dünya çapında Müslümanlar için, özellikle de Güney Asyalılar arasında yoğun bir tefekkür meselesi haline gelmiştir. Her ne kadar bazı âlimler Osmanlı hükümdarlarının halife unvanı üzerinde on sekizinci yüzyıla kadar hak iddia etmedi-

[36] Peter Clark, 'A Man of Two Cities: Pickthall, Şam, Haydarabad', *Asian Affairs 25*, no. 3 (1994), ss. 284-5.

[37] Anne Jackson Fremantle, *Loyal Enemy* (Londra, Hutchinson, 1938), s. 389.

[38] *A.g.e.*, ss. 188-9.

ğini savunmuşsalar da yeni bir araştırma Doğu Afrika ve Hint Okyanusu havzasındaki Müslümanların on altıncı yüzyıl kadar erken bir tarihte Osmanlı hükümdarını Cuma hutbelerinde halife olarak andıklarını gösterir.[39] Buna ek olarak 1877-8 Türk-Rus Savaşında İngiliz Hindistan'ından Müslüman askerler Akdeniz'i savunmak üzere gönderildiklerinde İngilizler onları Osmanlı halifesini kutsamaları için cesaretlendirmiştir.[40] Dahası, II. Abdülhamid'in Osmanlı halifesine sadakati teşvik etmek üzere yaptığı panislamcı kampanya Hint yarımadası ve Güneydoğu Asya'nın kimi bölgelerinde büyük bir başarı kazanmıştır. I. Dünya Savaşının ardından Sevr Antlaşmasının (1920) bir parçası olarak İtilaf Devletleri, Osmanlı İmparatorluğunu lağvetme, Mekke ve Medine gibi kutsal kentler de dahil olmak üzere, Türkiye'yi bütün Arap topraklarından mahrum etme planları yapmıştır. Dolayısıyla halifenin kaderinin ne olacağı belli değildir, halifeliğin kaldırılması ve yetkisinin alınması olasılığı İngiliz idaresinde yaşayan Müslüman cemaatleri derinden rahatsız etmiştir, öyle ki, Hindistan'da İngilizleri Osmanlı İmparatorluğunun toprak bütünlüğünü kurcalamamaya ve Osmanlı halifesini korumaya ikna etmeye girişen bir Hilafet hareketi başlatmıştır. Ayrıca bu durum İngiliz idaresinden bağımsızlık kazanmak için çalışan çeşitli güçleri birleştiren Hint millliyetçisi harekete de bulaşmıştır.[41] Hint Milli Kongresi Halifecileri desteklemiş ve hatta Mahatma Gandhi merkezi komiteye katılmıştır. 1920 Martında hareketin bir delegasyonu İngiliz başbakanı Lloyd George önünde davalarını savunmak için Londra'ya gitmiştir. Halifenin dünyevi gücünün korunmasını, İslamın kutsal yerlerindeki kontrolünün devam etmesini ve Arap yarımadasını yalnızca Müslümanların idare edeceğinin garantisini istemişlerdir.[42] Her ne kadar delegasyon hükümet tarafından ters bir biçimde karşılandıysa da, Woking Ca-

---

39 Giancarlo Casale, *The Ottoman Age of Exploration* (Oxford, Oxford University Press, 2010), ss. 147-9.

40 Clark, *British Muslim*, s. 56.

41 Daha çok bilgi için, bkz. Gail Minault, *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India* (New York, Columbia University Press, 1982).

42 'Mr. Lloyd George ve the Indian Khilafat Delegation', *Islamic Review* (Nisan 1920), s. 140.

miinde baş üstünde tutulmuştur ve Pickthall onlara bir akşam yemeği düzenlenmiştir.[43] Aynı delegasyon haziranda Ramazan Bayramını kutlamak için camiye gelmiştir ve Pickthall da oradadır.[44] Pickthall'un Osmanlı davasına uzun süren desteği böylece Hilafet hareketine bağlanmıştır ve ufku Hindistan yarımadasına doğru kaymaya başlamıştır.

I. Dünya Savaşından sonra Pickthall'un kararlı bir biçimde Türk yanlısı olması pek çok kişinin onu vatan haini olarak gördüğü İngiltere'de izole edilmesine yol açmıştır. Pickthall'un Osmanlıları savunması İngiltere'de düşmanlar yarattıysa da, ona ünlü olduğu Hindistan'da dostlar kazandırır. 1920'de *Bombay Chronicle* denilen bir gazete ona editör olarak bir iş önerir. Pickthall kabul etmiş ve Hindistan'a göç etmiştir. Editörlük görevlerine ek olarak Pickthall, bütün Hindistan'da Müslüman hayatıyla ilgili konularda pek çok insana konferanslar vermiş ve hareketi destekleyen konuşmalar yaparak ve hatta 1921'de Sind'de yapılan bir Hilafet konferansına başkanlık yaparak Hilafet hareketine aktif olarak katılmıştır. Bu aktiviteler vasıtasıyla Gandhi ile yakın arkadaş olmuş ve arkadaşına sadakati çalıştığı gazetenin yeni sahiplerinin ondan Gandhi'ye yönelik olarak 1924'te düşmanca bir tavır almasını istediğinde istifa etmesine yol açmıştır.[45]

İşsizlik ihmal edilmiş projeler için zaman açmanın bir yoludur. Pickthall içinse bu ciddi olarak Kur'an tercümesine dönmek için bir şans anlamına gelmiştir. Hindistan'daki bir medya yayın ağının müdürüne bir sohbet esnasında projeden bahsetmiş ve ertesi gün onun 'Kur'an'ı uygun bir şekilde İngilizceye tercüme etme girişimini' duyuran pek çok gazete görmüştür.[46] Bu beklenmedik tanıtımın sürprizine ek olarak Pickthall halkın buna olan tepkisindeki coşkuyu görmekten şaşkına dönmüştür, 'Bütün Müslüman Hindistan (Kur'an'ı) gerçek İngilizceye çevirmem ve bu amaç için finanse edilmem gerektiği fikrindeymiş gibi görünüyor.'[47] Pickthall, İngilte-

---

43 'Indian Delegation at the Mosque', *Islamic Review* (Nisan 1920), s. 139.
44 'Eid ul-Fitr', *Islamic Review* (Haziran-Temmuz 1920), s. 225.
45 Clark, *British Muslim*, s. 57.
46 Fremantle, *Loyal Enemy*, s. 386.
47 *A.g.e.*, s. 388.

re'deki bir arkadaşından proje için finansal destek aramasını istemiş ama aynı zamanda zengin Hint patronların kaynak aktarabileceğini düşünmüştür.[48] Sezgisi doğru çıkmış ve Hindistan'ın en zengin adamı ona yalnız destek değil aynı zamanda bir iş vermiştir. Haydarabad'ın Müslüman hükümdarı Nizam Mir Osman Ali Han (1886-1967) söylenenlere bakılırsa yalnız Hindistan'daki en zengin birey değil, aynı zamanda dünyadaki en zengin adamdır. *Time* dergisinin kapağını onurlandırmış ve I. Dünya Savaşında İngiltere'yi desteklediği için Batıdan mükâfatlar almıştır.[49] Büyük serveti ve ünlü mücevher koleksiyonu onu popüler merakın konusu haline getirmiştir. Güney Hindistan'daki sözde bağımsız bir devletini, büyük çoğunluğu Müslüman olmayan 12 milyon vatandaşın toprağı olan Haydarabad'ı yönetmiştir. Hükümetin atadığı İngiliz vali gerçek siyasi iktidarı elinde tutmakta ama Nizam'ın özerk bir otokrat rolü oynamasına ve yerel meselelerin bazı kısımlarını idare etmesine izin vermektedir.[50]

Pickthall için Haydarabad, cömert bir hükümdarın farklı farklı vatandaşları adil bir biçimde idare ettiği ideal bir Müslüman yönetim biçimini ve dinler-arası toleransın yürürlükte olduğu bir çevreyi temsil ediyordu.[51]Sünni Nizam'ın Şii ve Müslüman olmayanlara yönelik liberal bir tutumu vardı, hatta Hinduların tapınak inşa etmelerine yardım ediyordu. Pickthall'un romantik imgelemi hızla büyüdü: Nizam'ın Haydarabadı'nın Asya alt kıtasındaki herhangi bir yerden daha çok Babil İmparatorluğunun dini çoğulculuk değerler sistemi ve harmonisini muhafaza ettiğini düşündü. Pickthall şehri 'tüm Müslümanlar için bir tür başkent' olarak düşündü ve burasının Hindistan'ın önemli bir kültürel merkezi olmasını ümit etti.[52] Halifelik sonrası Müslüman dünyasında Pickthall umudu Haydarabad'da bulmuştu. 1925'te Haydarabad Devleti Pickthall'a Chadarghat Erkek Lisesinde okul müdürlüğü önerdi, ayrıca yazım faaliyetlerini ve bursunu destekledi.

---

[48] *A.g.e.*, s. 399.
[49] *Time*, 27 Şubat 1937.
[50] Clarke, *British Muslim*, s. 59.
[51] *A.g.e.*, s. 60.
[52] *A.g.e.*, s. 62.

Nizam 1928'de Pickthall'a Kur'an tercümesini bitirmesi için iki senelik ücretli izin verdi. Kendi bilgisine güvenmek konusunda rahat olmayan Pickthall bu süreçte hem Avrupalı akademisyenlere hem de geleneksel İslam âlimlerine danıştı. Çeşitli Avrupa kentlerinde akademisyenlerle buluştu, mesela ünlü bir Arapça bilim insanı olan Josef Horovitz (1874-1931) ile görüşmek üzere Frankfurt'a gitti. Dahası Theodor Nöldeke'nin *Geschichte des Qorans*'ı (Kur'an Tarihi) gibi Avrupa Kur'an çalışmalarının kurucu eserlerini çalıştı.[53] Buna ek olarak Pickthall, Mısır'daki ulemaya danışmak, hatalardan ve 'açık görüşlülükten' kaçınmak için onların rehberliğinde elyazmasını gözden geçirmek istedi.[54] Mısır'ın el-Ezher Üniversitesi yüzyıllardır İslami ilmin önemli bir merkezi olmuştu, ama İngiliz idaresinde Kahire bütün dünyadan reformcuların üşüştüğü İslami modernizmin bir başkenti haline gelmişti. Halifeliğin çökmesi ve İstanbul'daki medreselerin kapanması Kahire'nin önemini daha da arttırmıştı.[55] Rehberlik ve cevaz için 1929'da Kahire'ye giderek Pickthall da küresel İslamda el-Ezher'in yükselmiş otoritesinin tanınırlığını teslim ediyordu.

Pickthall, Muhammed Ali'nin tercümesini çevreleyen skandaldan haberdardı, ama bunun Mısır ulemasının eserin kâfir bir Ahmedi işi olduğuna dair fikri nedeniyle olduğunu düşünmüştü. İskenderiye'ye vardığında Pickthall ulemanın Kur'an'ın herhangi bir tercümesinin caiz olup olmadığı sorusu üzerine bölünmüş olduğunu öğrendi. Sadece tercümesini gözden geçirmesi gerekmeyecek, aynı zamanda tercümenin bir tür olarak caiz olduğunu da savunması gerekecekti. Bu durumla ilgili siyasaları idare edebilmek için Pickthall, reformist bir bakışı olup projesini destekleyen el-Ezher eski rektörü Şeyh Mustafa al-Maraghi ile buluştu. Ancak Maraghi'nin Kral Fuad ile ilişkileri kötüydü ve rektör olarak görevinden istifa etmesi gerekmişti.[56] Maraghi ona âlimlerin pek çoğunun muhalefetine

---

[53] Fremantle, *Loyal Enemy*, ss. 404-5.

[54] Pickthall, 'Arabs and Non-Arabs', s. 424.

[55] Jacob Skovgaard-Petersen, 'el-Ezher, Modern Period', *EI, III,* (Brill Online).

[56] Arthur Goldshmit, *A Biographical Dictionary of Modern Egypt* (Boulder, CO, Lynne Reinner Publishers, 2000), s. 123.

ek olarak Kral Fuad'ın da Mukaddes Kur'an'ın tercümelerinin 'günah' olduğunu düşündüğünü söyledi.[57] Kral, el-Ezher'in hamisi olduğu için hiçbir âlim işini kaybetme korkusuyla gözden geçirme işlemine yardım etmeyi istemiyordu. Bu, Pickthall'un meseleyle ilgili görüşlerini değiştirmek üzere kral ile buluştuğunu iddia eden ünlü Mısırlı yazar Taha Hüseyin tarafından tasdik edilmiştir. Pickthall, Mısırlı ulemanın katılığı ve işbirliği yapmamaları kadar Arap olmayan Müslümanları hor gören tavırlarından da korkmuştu.[58] Sonuç olarak el-Ezher'den hiç kimse ona yardım etmedi. Ancak Tıp Fakültesindeki –ulema mensubu olmayan– bir kimya eğitmeni Pickthall'a tercüme üzerine birlikte çalışmayı önerdi ve ikisi metni üç ayda elden geçirdiler.[59] *Al-Ahram* gazetesi Pickthall'un projesiyle ilgili bir makale yayımlayana kadar huzurlu bir biçimde çalıştılar. Bu, Muhammad Ali'ye yapılan saldırının lideri olan Şakir'in tercümeyi alenen kınaması ve Pickthall'a ve ona yardım edenlere, tercümeyi okuyanlara ve onaylayanlara ebedi bir kınama ikazı yapmak için harekete geçmesine yol açtı.[60] Gazetede el-Ezher âlimleri arasındaki bölünmeyi açığa çıkaran, Şakir'i tavrını değiştirmesi için teşvik eden ve gönülsüzce de olsa böylesi bir kitabın yararlı olabileceğini onaylayan ve tercümeyi destekleyen birkaç mektup yayımlandı. Pickthall bu olaydan Mısır'daki kamuoyunun Kur'an tercümesine yönelik olarak tavrının olumlu olduğunu düşünerek çıktı.[61]

El-Ezher'in onayını alma arayışı süreci tamamıyla gayriresmiymiş gibi görünüyor. Bir noktada el-Ezher'in bir Şâfi âlimi ve tercüme muhalifi olan rektörü Muhammed el-Zevahiri'nin (1878-1944) Pickthall'a eserin adının bir Kur'an *tercümesi* değil de 'Muhteşem Kur'an'ın anlamı' olması halinde 'hiçbir itiraz olamaz' ve durum bu olacaksa 'bundan memnuniyet du-

57 Pickthall, 'Arabs and Non-Arabs', s. 425.

58 *A.g.m.*

59 Pickthall'a yardım eden Muhammed Ahmed al-Ghamravi aynı zamanda İslam öncesi şiiri üzerine bir edebiyat eleştirisi kitabı da yazmıştır; Muhammad Ahmad al-Ghamrawi ve Amir Shakib Arslan, *al-Haqd al-tahlili li-kitab fi'l-adab al-jahili* (Kahire, al-Matba 'a al-Salafiyya, 1929).

60 *A.g.e.*, s. 426.

61 *A.g.e.*

yarız' demiştir. Bu sayede kitap orijinalin yerine geçmeyecek yalnızca Kur'an'ın anlamlarının çevirisi olarak sunulacaktır. Ancak Pickthall'un Mısır'dan ayrılmasından sonra aynı rektör kitabın 'tercümelerin en iyisi' olması gerçeğine rağmen Mısır'da onaylanmaya uygun olmadığını beyan etmiştir.[62] Bu kararın nedeni, Pickthall'un iddiaya göre, Arapça metafor ve deyimleri kelimesi kelimesine tercüme etmesidir. El-Ezherciler İngilizce okumadıklarından sözde Pickthall'un kitabını Arapçaya tekrar çevirmiş ve tuhaf olan biçimini değerlendirmişlerdir. El-Ezhercilerin mutaassıp tavrı bu İngiliz Müslümanı ağır bir biçimde hayal kırıklığına uğratmışsa da, onların Kur'an'ın her tercümesini lanetlemeyi bırakmış olmaları gerçeğinde bir umut bulmuştur. 'Bir Müslüman tarafından yapılmış bir tercüme incelenmiş ve kınanmasına edebi bir gerekçe sunulmuştur. Bu ileriye dönük büyük bir adımdır.'[63]

Her zaman sadık bir özne olan Pickthall kitabı hamisine, Nizam'a ithaf etmiştir. Tercüme vasıtasıyla Nizam modern ilimin temel eserlerinden birine damgasını koymuştur. Bu proje ve diğer girişimleriyle Nizam'ın kendisini halifelik sonrası dönemin en seçkin Müslüman hükümdarı ve İslami ilmin hamisi olarak konumlandırdığı görülmektedir. Ayrıca modernist İslamı tanıtan ve Pickthall tarafından editörlüğü yapılan *Islamic Culture* dergisini kurmuştur. Buna ek olarak Nizam, sürgüne gönderilmiş eski Osmanlı halifesi II. Abdülmecid'in geçim masraflarını da karşılamıştır. Son halife ve ailesi Nizam gibi zengin Müslüman bağışçılar sayesinde Fransız Riviera'sındaki Nice kentinin dışında geniş bir villada yaşamıştır.[64] Herşeyden de şaşırtıcı olan, Nizam'ın iki oğlunun, Haydarabad prenslerinin görevinden azledilmiş halifenin kızı ve kuzeniyle evlenmelerini ayarlamasıdır. Osmanlı bağlantılarından yararlanarak bu asil Müslüman evliliklerini bir gerçekliğe dönüştüren aracı, birliktelikleri organize eden bizzat Pickthall'dur. Nizam eski halifeye hayatı boyunca ayda 2000 dolar aylık temin

62 *A.g.e.*, s. 433.
63 *A.g.e.*
64 'Islam: Caliph's Beauteous Daughter', *Time Magazine*, 9 Kasım 1931, http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,7426447,00.html(?)

etmeye razı olmuş ve kızı Dürrüşehvar'a 200.000 dolar çeyiz ve kuzenine de 75.000 dolarlık bir meblağ vermiştir.[65] Pickthall'un aracılığı sayesinde Müslüman dünyasını en kıymetli gelinleri Haydarabad hanesine katılmıştır.

Osmanlı ve Haydarabadlı ailelerin birleşmesi bazı sonuçlara gebedir ve gözlemciler Nizam'ın halifelik üstünde bir hak talebinde bulunmaya ya da en azından getirdiği prestijin bir kısmını almaya teşebbüs ettiğiyle ilgili spekülasyon yapmıştır. Halifeyi Haydarabad ya da başka herhangi bir yere getirmek basit bir mesele değildir. Bazı Müslümanlar Abdülmecid'i gerçek halife olarak kabul etmekte ısrar etmiş ve İngilizlerden onun Kudüs'e yerleştirilmesi için ricada bulunmuştur. Abdülmecid bu ihtimali gözardı etmemiş ve hatta düğün törenleri sırasında basına Kudüs müftüsü ile düzenli olarak yazıştığını belirtmiştir.[66]

Evliliklerin düzenlenmesine yardımcı olmasına rağmen Pickthall'un Osmanlı-Haydarabadi birlikteliğinden ne çıkacağını umduğu belli değildir. Pickthall yıllarca kendisini Hilafet hareketine adamış ve arzulu bir biçimde Osmanlı halifesini savunmuştur. Makamın lağvedilmesinden sonra bile 'Ben bir Halifeciyim ve sanıyorum bunu söyleyebilirim, son Halifenin bizzat yakın arkadaşıyım' diye yazmıştır.[67] Öte yandan Nizam, Hilafet hareketine karşıdır ve Haydarabad Devletinde Halifecileri tolere etmemiştir.[68] Ancak Nizam'ın eski halifeyi desteklemesi ve halifenin prestijini bir şekilde Haydarabad'a taşıma arzusu bu adamlar arasındaki farklılıkları kapatmış gibi görünüyor. Pickthall, Nizam'ın onun Osmanlı halifesine duyduğu bağlılığı paylaştığına inanmaya başlamıştır.[69]

Eğer gerçekten Nizam'ın hilafeti Haydarabad'da temellendirmek gibi bir arzusu vardıysa da bu asla hayata geçirilmemiştir. 1948'te Hindistan'ın bağımsızlığından sonra Hayda-

---

65 'India: Nizam's Azam and Moazzam', *Time Magazine*, 31 Kasım 1931, http://www.time.com/time/magazine/article/0, 971,742647,00.html(?)ixzz1QhG4P55Bn.

66 *A.g.m.*

67 Fremantle, *Loyal Enemy*, s. 436.

68 M.A. Sherif, *Searching for Solace* (Islamabad, Islamic Research İnstitute, 2000), s. 71.

69 Fremantle, *Loyal Enemy*, s. 393.

rabad Hindistan ulus devletinin kapsamına dahil edilmiş ve Nizamcılığın her türlü siyasi otoritesine son verilmiştir. Politik mirası yıkıntılar altında kalan Nizam bugün Pickthall'a yaptığı hamilik vasıtasıyla modern İslama en kalıcı katkısını yapmış görünüyor. El-Ezher'in onaylamaması Pickthall'un tercümesinin yayımlanmasını ve yankı gören başarısını engellememiştir. Hatta herhangi bir dilde en çok dolaşımda olan versiyonlardan biri haline gelmiştir. *The Meaning of Holy Qur'an*, arkasından gelen İngilizce tercümeler üzerinde son derece etkili olmuştur ve küresel olarak geniş kitleler tarafından kullanılmaya devam etmektedir.

İmparatorluğun Bir Adamı: Abdullah Yusuf Ali

1953'te Güney Asyalı bir adam Londra'da öldü. Nerede yaşadığını bilmeden, aile üyeleri onun öldüğünü fark etmeden, yalnız başına dünyaya gözlerini yumdu. Kamu hizmetinde geçen bir hayattan sonra, aynı zamanda uluslararası bir devlet adamı olan bu yazarın şahsi sefaleti ortaya çıktı. Londra'nın güneydoğusunda, Pickthall ile birbirlerine yakın, aynı mezarlığa gömüldü. Her iki adam da Müslümandı, Hindistan ve İngiltere ile kuvvetli bağları vardı ama hayatlarının gidişatı neredeyse tamamıyla birbirine zıttı. Yine de her iki adam da en çok İngilizce konuşan Müslümanlar arasında muazzam bir popülerlik kazanan Kur'an tercümeleriyle bilinir oldu.

Pickthall bir İngiliz olarak doğmuş ve İslamı kabul etmiş, Yusuf ise Müslüman doğmuş ve İngiliz olmuştu. Kökleri ortaçağ İslamının Mustalili İsmaililerine kadar giden bir Güney Asya İsmaili Şii cemaati olan Dawudi Bohras ailesinden geliyordu. Pek çok açıdan Yusuf Ali'nin bir İngiliz sivil memuru olarak hayatı, kariyerinden derinden etkilenmişti. Onun ufuk açıcı Kur'an tercümesi değerlendirildiğinde bile bir İngilizlik duygusunun onun Kutsal Kitap ile angajmanını etkilediği, hatta buna ilham verdiği açığa çıkar.

Yusuf Ali'ye göre, Hindistan, İmparatorlukla birleşmiş bir topraktır ve İngiliz dili bağıyla bağlıdır. İnandığı kadarıyla 'her vilayet ve cemaatten Hintliyi bir araya getiren en büyük bağ'ı panHindistan birliğini İngilizler mümkün kılmıştır. 'Bu

bağ olmadan Hindistan federasyonu yalnızca ideal bir rüya(olacak)dır.'[70] İngilizceyi 'dış dünyayla... iletişimin dili' olarak kabul ettiğinden, bu dilin aynı zamanda Hint yarımadasının kozmopolitan dünyaya erişimini sağladığına inanmıştır.[71] Yusuf Ali, Kur'an'ın İngilizce konuşan dünyanın şartlarında yankılanmasını sağlamak ve cesaretle 'bizzat İngilizceyi bir İslam dili yapma' ihtirasını ifade etmiştir.[72]

Yusuf Ali lisans derecesini 1891'de Bombay Üniversitesinde Klasik Filoloji üzerine tamamlamış ve Cambridge Üniversitesi St Johns College'da hukuk üzerine çalışmalarına devam etmiştir. 1895'te Hindistan'ı doğrudan idare eden İngiliz İmparatorluğunun şubesi olan Hindistan Devlet Hizmetine girmiştir.[73] Devlet memurluğu kariyerine ilaveten Ali, uluslararası bir aktivist ve devlet adamı olarak da rol almıştır. M. A. Sherif'in biyografisi, Yusuf Ali'nin İngiltere'ye sarsılmaz bir sadakati olduğunu, pek çok durumda umumi Müslüman hassasiyetlerine karşı Krallığın tarafını tuttuğunu gösterir. 1913'ün Kanpur Camii Vak'asında sömürge yönetimi, Kampur'daki bir yolu genişletmek için caminin bir kısmını yıkmayı planlamıştır. Bu olay tüm Hindistan'da Müslümanların bir bütün halinde muhalefetini tetiklemiştir, ama Yusuf Ali yine de planı desteklemiş, kendisini İngilizlerle hizalamıştır. Ayrıca I. Dünya Savaşında da onu Hindistan Hilafet hareketiyle anlaşmazlığa itecek bir biçimde İngilizlerin Osmanlılara karşı savaş girişiminin de coşkulu bir destekçisidir.[74]

1920'lerin sonlarında Yusuf Ali, İslamı çağdaş dünyada etik ve ruhani bir esin kaynağı olarak tanıtan İlerici İslam Birliği adında bir çalışma grubunu yönetmiştir. Kur'an tercümesine başladığı zaman işte bu zamandır. Eserini, onu Doğu ve Güney Asya'ya götüren, sponsorlu konferans turları da dahil olmak üzere aktif kamusal hayatını sürdürürken kaleme almıştır. Proje toplantıların, konferansların, derslerin günlük

---

[70] Sherif, *Searching*, s. 94.
[71] *A.g.e.*
[72] Abdullah Yusuf Ali, tr., , *The Holy Qur'an* (Lahor, Shaikh Muhammad Ashraf, 1934), s. iv.
[73] Sherif, *Searching*, ss. 9-11.
[74] *A.g.e.*, ss. 42-5.

kamusal sosyal aktivitelerine tezat oluşturacak biçimde onun tek başına geceleri üstlendiği meşguliyetidir. Eserin bölümlerini farklı iklimler, çeşitli kıtalarda ve bunların arasında gidip gelirken onun en gözde yazma mekânlarından biri olan transatlantiklerde tercüme etmiş ve yazmıştır.[75] Çeşitli Müslüman birlikleri ve eğitim kurumlarıyla ilişkisi de tercüme sürecini renklendirmiştir. Pickthall gibi o da tercümesinin son evrelerinde bir okul müdürü olarak (Lahor'da) çalışmıştır ve söylenenlere bakılırsa onu eserini yayımlamaya sevk eden ve aynı zamanda bu iş için bir kaligraf ve yayınevi bulanlar da öğrencileridir.[76]

Tercüme ilk olarak 1934'te Lahor'da basılmıştır. Aynı Muhammed Ali gibi, Yusuf Ali de son sayısı 6000'i geçen dipnotlar formunda canlı bir yorumu esere dahil etmiştir. Yorum, yazarının güçlü damgasını taşımasıyla sıradışıdır ve bir dizi geniş etkiyi yansıtmaktadır. İngiliz edebiyatı mirası, yazarın pasajları anlatmak için Shakespeare, Milton ve Tennyson'a başvurmasıyla muhtemelen Kur'an yorumuna emsalsiz diyeceğimiz bir görünüş kazandırmıştır.[77] Muhtemelen bir Platonik ya da İsmaili hassasiyeti yansıtarak Kur'an'daki pek çok unsuru Sherif'in 'semboller için beceriksizce bir arayış 'diye tanımladığı biçimde mecazen yorumlar.[78] Tercümesi bir klasik haline geldiyse de, eserin yeniden basımlarının çoğu onun bu son derece özgün yorumunu çıkarır.

Yorumun özgün karakteri Yusuf Ali'nin Kur'an ile meşguliyetinin yoğun bir biçimde kişisel olduğuna dair genel izlenimle uyum göstermektedir. İslamı etik rehberlik, kişisel ilham için politik olamayan bir güç olarak görmüş ve muhtemelen Kur'an'ın mesajına bireyin konfor ve ilhamı için değer vermiş hatta bu yüzden ayrıcalıklı kabul etmiştir. Yusuf Ali okuru 'Kutsal Kitabı oku, çalış ve özümse. Yavaşça oku, kalbine ve ruhuna saplanmasına izin ver' diye teşvik eder.[79] Başyapıtının samimi ve kişisel niteliği cazibesine büyük katkı sağlamıştır.

---

75 Sherif, *Searching*, s. 91.
76 Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, s. i.v.
77 Sherif, *Searching*, s. 177.
78 *A.g.e.*, ss. 175-6.
79 Yusuf Ali, *The Holy Qur'an*, p.iv.

Giriş bölümünde yıkıcı kişisel krizleri için Kur'an'da yardım ve umudu bulduğundan söz eder.[80]

Fırtınalı özel hayatı Yusuf Ali'nin başarılı kamu hizmetinin uygun ortamını şekillendirmiştir. İlk karısının sadakatsizliği yıkıcı bir psikolojik darbe vurmuş ve her iki evliliği de başarısız olmuştur. Kamu hizmetindeki kariyeri nedeniyle çocuklarının hayatında çok az yer almış ve onlara tamamıyla yabancılaşmıştır. İlk evliliğinden olan çocuklarını mirasından mahrum etmiş ve mülkünün çoğunu Londra Üniversitesindeki Hintli öğrencilere burs veren bir vakfa vermiştir.[81] Kurumlar ve siyasi amaçlar doğrultusunda yaptığı kamu hizmetinde başarılı olmuş ama ona yakın insanlarla ilişkilerinde debelenmiştir. Yaşlılığında sağlığı bozulunca ona bakacak ne arkadaşı ne de ailesi vardır.[82] Gerçekte bunların hiçbiri okurları tarafından bilinmese de çırpınmaları kitabı özel yapan mistik ve uhrevi bir anlayışa yol açarak tercümeyi etkilemiştir.

Tercümesinin alımlanmasını Yusuf Ali'nin soğuk kişisel ilişkileriyle İngiliz yanlısı görüşlerinin bileşimi renklendirmiş gibi görünüyor. Onu kişisel olarak tanıyanlar İngilizce okuyan daha büyük Müslüman topluluğununkine benzer bir coşkuyla kitabı benimsemediler. Şair ve entelektüel Muhammed İkbal, Yusuf Ali'yi iyi tanıyordu ve Lahor'daki İslamia College'a okul müdürü olarak onu işe almıştı. Lakin ikisinin de politik mensubiyetleri son derece farklıydı ve İkbal asla Yusuf Ali'nin tercümesi için tek bir kelime yorum yapmadı. Pickthall, Yusuf Ali'yle Londra'dan tanışıyordu ve onun pek çok yazısını okumuştu. Yusuf Ali'nin tercümesini 'bir Hintli' tarafından yapılmış en iyi tercüme olarak adlandıran Pickthall, Yusuf Ali'yi Kur'an üzerinde kendi edebi üslubunu dayatmakla, 'Yunan trajedilerinin korosunu' andıran 'esrik yorumları' nedeniyle eleştiren buz gibi bir eleştiri kaleme aldı.[83] Metni 'dikkatsiz ve hatalı tercüme' olarak niteledi ve en değerli yanının alışıl-

---

80 *A.g.e.*

81 Sherif, *Searching*, s. 134.

82 *A.g.e.*, ss. 139-41.

83 Marmaduke Pickthall, 'Mr. Yusuf Ali's Translation of the Qur'an', *Islamic Culture* 9 (1935), s. 519.

madık ve son derece kişisel yorum kısmı olduğunu düşündü.[84] Pickthall alay ederek kitabın 'İngilizceyi kendi Kur'anlarının öğretisinden daha iyi bilen' Hindu Müslümanlara yardım edebileceğini söyledi.[85] Bu iğneleyici yorumlarıyla İngiliz mühtedi, metinsel eleştirinin çok ötesine geçmişti.

Kararlı bir biçimde politik olmayan ama içten ve şahsi olarak İslam ile yaşayan Yusuf Ali gelecek için umudunu uluslararası kurumlara bağlamıştı. 1920'ler boyunca Milletler Cemiyeti'ni savundu ve Cemiyeti dünya barışının desteklenmesi için en iyi kurum olarak kabul etti. Cemiyet 'din vasıtasıyla barış' konusu üzerine *le grand chef musulman* olarak anıldığı bir dizi konuşma yapması için onu finanse etti, hatta Yusuf Ali *Surat al-Nur* (Q. 24) üzerine modern esir ticaretine bir referans yaptığı yorumunda Cemiyetten bahseder.[86] Ancak Cemiyetin, İtalyanların Etiyopya'ya yaptığı saldırıya karşı harekete geçmekte başarısız olması bu kuruma inancını kaybetmesine yol açmıştır. Ardından aynı dil bağından bahsederek barışın güvenceye alınması için umut veren bir aday olarak Birleşik Devletler ve İngiltere'nin ittifakına çark etmiştir.[87] İngiliz politikasına karşı bir eleştiriyi dillendirdiği tek mesele İngiliz Filistin'i ve bir Yahudi devletinin yaratılması fikridir. Müslümanların böylesine önemli bir Arap toprağının yabancı insanlara verilmesini kabul etmeyeceğini savunmuş ve halka bu bölünmenin vahim bir hata olduğunu bildirmiştir.[88]

***

Yirminci yüzyılın başlarında Müslümanlar tarafından yapılan üç etkileyici İngilizce tercüme bireylerin Kur'an'ı kişisel olarak çalışmasına yardım etmeyi ve buna ek olarak Müslüman duyarlılıklarına öncelik verip Müslüman olmayanlar tarafından yaratılmış olumsuz betimlemere karşı çıkarak kitabın İngilizcede temsilini yaratmayı hedeflemiştir. Türkçe vak'asında olduğu gibi, yazarların hiçbiri geleneksel İslam âlimi değildir ve her biri farklı kombinasyonlarıyla Müslü-

---

84 *A.g.m.* ss. 520-21.
85 *A.g.m.*, s. 521.
86 Sherif, *Searching*, s. 121.
87 *A.g.e.*
88 *A.g.e.* ss. 122-3.

man modernizminin veçhelerini benimsemektedir. Yine de yazarların farklı geçmişleri, politikaları, kimlikleri arasındaki farklılıklar çok büyüktü. Lahor Ahmediyye Hareketinin lideri Muhammed Ali, İngiliz bir romancı ve mühtedi Marmaduke Pickthall ve İngilizlerin sadık hizmetçisi Abdullah Yusuf Ali son derece uyumsuz bir gruptu. Son derece farklı amaçlarla farklı türlerde tercümeler kaleme aldılar. Yine de onların çabaları bir arada daha önce hiç olmadığı kadar büyük sayıda İngilizce okura Kur'an'ı tanıttı ve kritik bir biçimde Müslüman yazarlar için Kur'an tercümesi türünün normalleştirilmesine yardımcı oldu. Türkçe Kur'an macerasının geri tepmesine ve el-Ezher'in muhalefetine rağmen çeşitli dillerde tercümelerin popülaritesi hızla yükseldi.

Mısır'daki Çekişme

Pickthall'un Kahire'ye gezisinden sonra Mısır'daki tercüme tartışmaları zirve yaptı. Pickthall olayı meseleyi çözmekten ziyade Mısırlı entelektüellerin hiç olmadığı kadar çok bölünmelerine yol açtı. Farklı kıtalarda kutsal kitabı tercüme etme ve yayma çabaları hız kazanırken Kahire, Kur'an tercümeleri konusu üzerine akademik tartışmaların yeni merkezi haline geldi. Sürtüşmelerin artması, dönemin bazı en önemli şahsiyetleri de dahil olmak üzere, pek çok Mısırlıyı bu konu üzerine makaleler, risaleler ve kitaplar yazmaya teşvik etti.

Arapça konuşan ve yazı dili olarak da Arapçayı kullanan Mısırlı Müslümanlar tercümeyle neden böylesine ilgilensindi ki? Ne de olsa bu tip tercümelerin, eğer olacaksa da, Mısır'daki meselelerde fazla bir etkisi olması çok da olası değildi. Cevap İslam aydınları ve el-Ezher'in gittikçe artan bir şekilde küresel yöneliminde yatmaktadır. *Al-Manar*'ın küresel olarak pek çok yerde erişilir olması ve el-Ezher'in prestiji, halifelik sonrası Müslüman dünyasında Mısır'ı hiç olmadığı kadar önemli hale getirdi. El-Ezher'in modern İslamın gelişimi üzerindeki etkisini iddia etmek için Maraghi gibi bazı âlimler Mısır'ın İslami kurumlarının Arap olmayan Müslüman cemaatlerle Hıristiyan misyoner aktivitelerinin zararlı etkilerine karşı çıkacak ve İslamın yayılmasına katkı sağlayacak tercümeler aracılığıyla

bağlar kurması gerektiğine karar vermişlerdi. Halife konusunda olduğu gibi, Mısır kendisini tercüme alanında da Müslüman dünyanın yeni lideri olarak öne sürmeye teşebbüs etti. Mısır din kurumu İngilizce bir tercüme yazarak ve dağıtarak İslami otoritesini hem Müslüman dünyasına hem de ötesine yansıtmayı ümit etti.

1930'larda Mısır'da ülkedeki Hıristiyan misyonerlik faaliyetlerinin yoğunlaşmasıyla ilgili derin bir endişe vardı. Yüzyılın dönümünde Hıristiyan misyonları Mısır'ı Müslüman dünyasında din propagandası çalışmaları için bir karargâh olarak görmeye başladılar.[89] İngiliz koruması altındaki misyoner faaliyetleri hızla yayılmış ve Müslüman liderlerde çok derin bir kaygı yaratmıştı. 1930'un bir dizi makalesinde *al-Fath* gazetesi Müslümanları kendi propaganda ve yayma metotlarını geliştirmeleri konusunda teşvik etmiştir.[90] Aynı yıl İslamdan Hıristiyanlığa geçen Kamil Manşür isimli biri, söylentilere bakılırsa, bir Amerikan misyon binasında Kur'an'ı eleştirdiği ve Muhammed'in İsa'dan aşağıda olduğunu iddia ettiği tartışma yaratan bir konuşma yapmıştır. Olay meseleyi yayımlayan gazetelere ulaşmış ve Manşür'ün tutuklanmasına yol açmıştır. Manşür İslama hakaret etmekten yargılanmıştır ve jüri bütün suçlamalardan onu beraat ettirmiştir.[91] Kamunun misyonerlik faaliyetlerinden memnuniyetsizlikleri yoğunlaşmış ve üst düzey ulema mensupları misyonerlik karşıtı hassasiyeti kendi menfaatine kullanmıştır. Mesela Maraghi daha sonra Hıristiyanlığı yayma faaliyetleriyle mücadele etmek için İslamı Koruma Topluluğunu kurmuştur.

Hem Ahmedi hem de Hıristiyanlar tarafından yapılan misyonerlik faaliyetleri doğrudan Mısır'da Kur'an tercümesi çağrısına katkı sağlıyordu. 1932'nin Ocak ayında bir Müslüman öğrencinin Hıristiyanlığa dönmesinin halka büyük çapta duyurulması Hıristiyan misyonerlere karşı kamuoyunu harekete geçirdi. Reformcu ve üretken bir akademisyen olan Ferid Vecdi

---

89 Heather J. Sharkey, *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire* (Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008), s. 49.

90 *A.g.e.*, s. 121.

91 *A.g.e.*, ss. 118-19.

(1875-1954) İslamın küresel olarak yayılması için Kur'an tercümelerinin gerekli olduğu iddiasını öne sürdü. Vecdi, Kur'an'ın seçilmiş bir halka değil, bütün insan ırkına seslendiğine ve Müslümanlara anlaşılabilir her tür yöntemle mesajının paylaşılmasını emrettiğine vurgu yaptı.[92] Modern milletlerin bilgiyi doğrudan edinmeyi tercih ettiğini ve modern çağda Kur'an'ı nakletmek için tercümenin zaruri olduğunu iddia etti.[93] Dünya çapında Müslümanların okullarda Arapça öğretilmesi yoluyla birleştirilebileceği fikrine, özellikle de Mısır'da bile temel Arapça okur-yazarlığı öğretmenin büyük zorluklarla karşılaştığı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, dört yüz milyon Müslümanın dilsel birliğinin bir fantezi olduğunu yazarak cevap verdi.[94] Vecdi'ye göre, İslami misyonerlik faaliyetleri tercümeler olmadan başarılı olamazdı.

İslam propagandasına yapılan vurgu Hıristiyan misyonerlerinin tesir ve metotlarına karşılık verme arzusunu yansıtır. Mısırlı ulema Hıristiyan misyonerlerin mesajlarını iletmek ve gündemlerini uygulamaya koymak üzere güçlü teknikleri olduğunu hissetmiştir. Vecdi'nin Kur'an'ı İngilizceye tercüme etme çağrısı Mısır'daki dirençli misyonerlik faaliyetlerine cevap verme bağlamına uymaktadır. Argüman eğer Protestan misyonerler İncil tercümelerini yayabiliyorlarsa, Müslümanlar da Kur'an'ın tercümelerini yayabilirler ve yaymalıdırlar diye devam etti.

Mısır uleması arasındaki uçurum, Türkiye'dekine benzer bir biçimde hızlı değişimden korkan gelenekçiler ile el-Ezher'in zamanının ötesinde olmaya devam ettiğini düşünen reformcular arasındaki ilişkileri aşındırarak derinleşti. Maraghi tercümeleri savunma konusunda Vecdi'ye katıldı. Ünlü, kamuya mal olmuş bir şahsiyet ve bir âlim olarak davaya siyasi bir kavrayış kadar bir ağırbaşlılık kazandırdı. Maraghi tartışmaya katılarak kendisini Hıristiyan misyoner faaliyetlerine muhalif olanlarla aynı hizaya soktu ve Müslümanların buna karşılık vermesini ve İslamı savunmasını istedi.

---

92 Muhammad Farid Wajdi, *al-Adilla al- 'ilmiyya 'ala jalas tarjamat ma 'ani'l-Qur'an ila'l-lughat al-ajnabiyya (Kahire, Matba 'at al-Ragha'ib,* 1355/1936), s. 8.

93 *A.g.e.*, s.. 5.

94 *A.g.e.*, ss. 17-18.

Maraghi, Vecdi'nin pratik, politik ve yayılmacı retoriğini desteklemek üzere tercüme için akademik bir argümanla katkı sağladı. Şeyh bütün Arapça kelimelerin iki tür, birincil ve ikincil anlamları olduğunu yazan Endülüslü âlim Ebu İshak el-Şatıbî'nin (ö. 790/1388) eserinden yararlandı. İlk anlam kelimenin başka bir dile aktarılabilecek öz ya da kelimesi kelimesine anlamını sunuyordu. Örneğin 'ekmek' kelimesinin ilk anlamı tahıldan yapılmış bir yemeği işaret ediyordu. İkincil anlam kelimenin mecazi, kelimesi kelimesine olmayan, dile has anlamlarını içeriyordu, mesela Amerikan İngilizcesinde 'ekmek' kullanımı para anlamına da geliyordu. Yüzyıllar boyunca tercümanların bildiği gibi, ikincil anlamlar diğer dillere kolayca tercüme edilemez. Şatıbî, Kur'an'ın ilk anlamının tercümesinin, metin tefsirinin de aynı biçimde açıklama ve berraklaştırma için gerekli olması gibi mümkün ve izin verilebilir olduğu sonucuna vardı. Şatıbî'nin argümanını geliştiren Maraghi, tefsirlerin yorumcuların hata yapması gerçeğine rağmen yasak olmadığı doğrultusunda akıl yürüterek aynı Kur'an'ın yorumlanmasının izin verilebilir olması gibi tercümenin de izin verilebilir olduğunu ileri sürdü. Kur'an vak'asının da bundan farklı olmaması gerekir diye ikna etmeye çalıştı. Hem yorumcu hem de tercüman hangi anlamın uygun olacağı konusunda keyfi tercihler yaptığı ve sonuç olarak 'tercih edilen anlam Tanrı'nın kastettiği ya da kastetmediği olabileceği' için her iki vak'ada da risk eşittir.[95]

Pek çok muhalif Kur'an'ın taklit edilmez niteliklerinin *(icaz)* tercümeyi imkânsız hale getirdiğini düşünürken Maraghi bu niteliklerin metnin anlamı için elzem olmadığını ileri sürdü. Daha ziyade taklit edilemez özelliklerin Kur'an'ın alışılmadık edebi yapısıyla ilgili olduğunu kabul etti.[96] Bu nedenle bu mucizevi nitelikler anlamın tercümesine hiçbir şekilde bir engel oluşturmuyordu. Modern zamanlarda ne Arapların ne de Arap olmayanların bu taklit edilemez niteliklerin değerini bilebileceği, çünkü bu unsurların Peygamber Muhammed'in yaşadığı dönemdeki Araplara yönelik olduğunu söyleyerek ilginç bir

---

95 Muhammad Mustafa al-Maraghi, *Bahth fi Tarajamati'l-Qur'an il-karim wa ahkamiha* (Kahire, Matba 'at al-Ragha'ib, 1355/1936), s. 5.

96 *A.g.e.*, s. 9.

düşüncesini de ekledi.[97] Yani mucizevi dilsel nitelikler Arapça metne özgü kalacaksa da, genel anlam kesinlikle tercüme edilebilirdi ve Arap olmayanlara İslamın başarılı bir biçimde aktarılması halihazırda genel anlamın birincil önemini kanıtlıyordu. Çok isabetli bir soru yöneltti; 'Müslümanların büyük çoğunluğu Arapça bilmez ya da okumazken ve yine de açık bir biçimde İslamın temel ve yardımcı bilimlerini benimsemiş ve bunlarla iyilik yapmışken tercümenin etkili bir biçimde İslamı ileteceği nasıl inkâr edilebilir?[98] Maraghi'ye göre, Arap olmayan Müslümanlar Kur'an'ın ana mesajını –insanlık için ahlaki rehberlik– özümsemiş ve canlı Müslüman cemaatler yaratmıştır. Aslına bakılırsa, tercümelerle ilgili şüphecilik tüm kürede Arap olmayanların İslamı başarıyla benimsemesi ve uygulamasıyla zaten istirahate bırakılmıştır.

Maraghi, Kur'an'ın tüm ayetlerinin –mesela mecazi unsurları ve taklit edilemez niteliklerinin– mükemmel bir biçimde tercüme edilemeyeceğini kabul etmiştir. Ancak ayetlerin büyük çoğunluğu, özellikle de fıkhi ayetler etkili bir şekilde tercüme edilebilirdir ve bu sayede Maraghi bir tercümenin içtihat için bir temel olarak hizmet görebileceğini ileri sürmüştür. Ne de olsa fıkhi hükümler mecazi ya da sembolik ayetleri *(mutashabihat)* değil, açık ayetleri *(muhkamat)* baz almaktadır ve tercüme edilemez ayetlerin tıpkı dilin taklit edilemez özelliklerinin etkisinin olmaması gibi, şeriatın formüle edilmesinde hiçbir önemi yoktur.[99]

Maraghi'nin tercümeleri tüzel kullanım için desteklemesi Türkiye'deki taraftarların bile bu iddiayı ileri sürmemesi nedeniyle bir şekilde çarpıcıdır. Türkiye ve başka yerlerdeki muhalefetin çoğu tercümelerin Kur'an'ın şiirselliğini ve güzelliğini iletemediğini ileri sürmüştür ve böyle bir görüş de sıklıkla herhangi bir karşı kanıt dikkate alınmadan kanıksanmıştır. Ancak Mısır'da destekçiler bu fikre itiraz etmiş ve yabancı dilde çevirilerin aslında okurları için estetik, dokunaklı ve ruhani bir haz sağladığına işaret etmişlerdir. Vecdi kamuya ünlü yabancıların İslamı tercümeler vasıtasıyla bilip değerini

97 *A.g.e.*, s. 10.
98 *A.g.e.* s. 13.
99 *A.g.e.*

bildiklerini hatırlatır. Arapça bilmeyip tercümeleri okumuş ve İslamı insanlık için pozitif bir güç olarak görmeye başlamışlar içinde George Bernard Shaw, Goethe ve Thomas Carlyle'dan bahseder.[100] Bazı tercümanların art niyetlerine rağmen Kur'an tercümelerinin etkisi karıştırılmıştır ve eğer Mısır, İslamın gerçek suretini temsil eden çevirileri yayımlayacak olsa bunların İslamın dünyada algılanmasında olumlu bir etkisi olacak ve Müslüman olmayanların dine dönmesinde onlara yardımcı olacaktır diye Vecdi akıl yürütür.[101]

Fitne: Mustafa Sabri

Türk ulemasının hiçbir mensubu Türkiye'nin seküler reformlarına, özellikle de Kur'an'ın Türkçeye çevrilmesine Mustafa Sabri ile aynı ölçüde muhalefet etmedi. Tutucu Türk ulemasının eski lideri ve iki kez Osmanlı Şeyhülislamı olmuş Sabri, Osmanlı'nın son döneminde dini reformlara karşı çıkmış ve yeni kurulan Türkiye ulus devletinin dinsiz ve İslam karşıtı bir devlet olduğunu iddia etmişti. Halifeliğin güçlü bir savunucusu olarak Türkiye'de halifenin olduğu bir sömürge rejiminin seküler-milliyetçiler tarafından idare edilen bağımsız bir Türkiye'ye tercih edilir olduğu gibi radikal bir argüman ileri sürdü.[102] Sabri sürgüne gönderildiği yerlerde Ankara hükümetine sert eleştirilerini sürdürdü. Mısır, Hicaz, Lübnan, İtalya, Romanya ve Yunanistan'da geçirdiği sürelerden sonra Akdeniz'in öbür tarafına geçti ve Kahire'ye yerleşti. Nil Nehri kıyısındaki kentin İstanbul ile güçlü bağları vardı ve pek çok Türk entelektüel ve politik sürgünü önceki on yıllarda bu şehrin civarına sığınmıştı. Oraya vardıktan sonra Sabri, Mısırlı ulema ve entelektüellerin de son derece benzer bir meseleyle meşgul olduklarını keşfetti: Kur'an tercümelerinin izin verilebilirliğini tartıştıklarını ve bazılarının el-Ezher'in kendi resmi İngilizce versiyonunu yazıp dağıtmasını savunduğunu. Yeni teşrif etmiş ve Türkiye'de uzun süredir tercümelere karşı çıkmış olan Sabri korkmuş, kafası karışmıştı.

---

100 Wajdi, *al-Adilla al-'ilmiyya*, s. 11.

101 *A.g.e.* s. 19

102 Bein, *Ottoman Ulema*, s. 112.

Sabri yeni Türkiye hükümetini kültürel reformları ve dini kurumları dağıttığı için şiddetle eleştirmişti. Türklerin Müslüman ümmetine girdikten sonra Araplaşma süreci geçiren Mısır ve Suriyelilerin aksine, dillerini ve etnik kimliklerini unutmamasından duyduğu üzüntüyü dile getirecek kadar ileri gitti. Türkler Araplaşsaydı, İslam halklarının birliği çok daha kolaylıkla sürdürülebilirdi diye devam etti. Vurgusunun etkisini artırmak için yalnızca Müslüman kimliğini sürdürmeyi tercih ettiğini açıklayarak Türk vatandaşlığından feragat etti.[103] Şimdi seküler Türk milliyetçiliğinden kaçıp sığındığı Kahire'de Arap dünyasındaki en saygıdeğer İslam âlimlerinin bazıları Türk reformcu gündeminin bir parçasını tasdik ediyordu. 'Ne kadar tuhaf' diye görüş belirtti 'Kur'an'ın dilini değiştirmeyi destekleyen bazı Arapların sesleri yükseliyor.'[104] Bu fenomeni inceleyerek 1932'de tercümeye olan muhalefetini ayrıntılandırdığı ve taraftarlarının argümanlarına saldırdığı *Mas'alat tarjamat al-Qur'an* (Kur'an'ı Tercüme Etme Meselesi) isimli Arapça bir kitap yayımladı. Sabri tercümeyle ilgili tartışmaları bir *fitne* olarak kabul eder, terim şeytana uyma ya da sınama anlamına gelir, ama aynı zamanda İslamın ilk nesillerinde Müslümanlar arasındaki erken dönem iç savaşları ima etmektedir.[105] Sabri yalnızca bazı Arapların Kur'an tercümesini desteklemesine şaşırmamış, aynı zamanda seküler milliyetçilerin değil ulema mensuplarının bu kampanyaya rehberlik etmesini tedirgin edici bulmuştur. Türkiye'de konu İslam hukukuyla ilgili bir tartışma gibi görülmezken, Mısır'daki tartışmalar da tercümeyi destekleyenlerin İslami argümanlar ve gerekçeleri kullandıklarını gözlemlemiştir.[106]

Sabri kitabında tercümenin Mısırlı iki ana destekçisine, Vecdi ve Maraghi'ye meydan okur ve onların argümanlarını geleneksel hukuk düşüncesine göre değerlendirir. Aralarındaki fark, diye yazar Sabri, Vecdi tercümeyi sosyal ve siyasal argümanların modern bir repertuarını bir miktar İslami hukuk geleneğini

---

[103] Mustafa Sabri, Mas'alat tarjamat al-Qur'an (Cairo, al-Matba 'a al-Salafiyya, 1351/1932), s. 112.

[104] *A.g.e.* s. 3.

[105] *A.g.e.*, s. 5.

[106] *A.g.e.*

kullanarak desteklerken, Maraghi bilerek hukuki geleneğe karşı çıkmakta ve 'çıplak reformculuğu (*tecdit*), ki Ferid Vecdi bunu İslami hukuk (*fıkıh*) kisvesiyle insanlara farklı göstermeye çalışıp, örtmek istemektedir.[107] Sabri, Hanefi kaynakların Kur'an'ın Farsça olarak ezberlenmesi ve nüshalarının yazılmasını kesin surette yasakladığını ileri sürer ve bir ortaçağ âlimini hatırlatarak bunlara bel bağlayanları kâfir ya da deli olarak kabul eder, 'deli tedavi edilir ve kâfir öldürülür' dediğini hatırlatır.[108] Özetle Sabri, Hanefi ekolünde bile tercümelerin meşru olduğuna dair herhangi bir temel olmadığını savunur.

Buna ek olarak eski Şeyhülislam Türkiye'de tercüme tartışmalarının arkasındaki siyasi gündeme vurgu yapar ve Türk örneğini Mısırlı âlimlere bir uyarı olarak sunar. Kitabı Atatürk'ün Türkçe ezan ve camilerde Türkçe tercümelerin okunması (bkz. bir sonraki bölüm) deneyi yaptığı dönemle aynı zamanda yayımlanmıştır ve bütün bunların hedefinin kitabı millileştirmek, dini ibadet (namaz) için olan Arapça Kur'an'ı Türkçesiyle değiştirmek ve 'İslam birliğini bir arada tutan son bağı koparmak' olduğunu iddia eder.[109] Dahası Arapça Kur'an'ın yerine geçirme girişimi daha büyük bir değişimin, ulemaya danışmadan Türk hükümetinin şeriatı 1926'da İsviçre Medeni Kanunu ile değiştirmesinin bir parçasıdır, örneğin Müslüman kadınların Müslüman olmayanlarla evliliğini onaylamakta ve kadın ile erkeğin eşit miras almasını sağlamaktadır. Sabri'ye göre, Maraghi'nin görüşleri Türkiye'de olan Arapça Kur'an'a, anlamına ve yasalarına 'ezici bir darbe indirecek' tercüme reformlarına izin vermektedir.[110] Buna ek olarak Sabri, Vecdi'nin yeni Türkiye rejimi üzerine olumlu görüşlerini de eleştirmiş, İslama düşman olan dinsiz bir hükümeti büyük bir başarı örneği ve Müslüman dünyanın geri kalanına bir modelmiş gibi yansıttığını iddia etmiştir. 'Kur'an'ın tercüme edilmesi' projesi 'ateistlerin hamiliği ve buyruğu altındadır' diye yazar.[111]

---

107 *A.g.e.*, ss. 4-5.

108 *A.g.e.* ss. 22-3. Sabri'nin hatırlattığı ortaçağ âlimi Ebubekir Muhammed b. Fadl (ö. 381/991), bkz. Zadeh, *Vernacular Qur'an*, ss. 53-4.

109 Sabri, *Mas' alat*, s. 3.

110 *A.g.e.* ss. 21-2.

111 *A.g.e.*, s. 72.

1935'te Maraghi yeniden el-Ezher'in rektörü olur. Göreve gelmesi Mısırlıların finanse ettiği tercümelerin devamlılığına yeni bir hayat kazandırır. Vecdi ve Maraghi'nin bu konu üzerine daha önceki yazdıkları bir kitap formunda yeniden yayımlanır ve el-Ezher'den bir başka reformcu Mahmud Shaltut (1893-1963) atışmaya tercümeyi destekleyerek katılır. Hepsi de el-Ezher'in İslamın gerçek imajını Batı dünyasına göstermek için bir İngilizce tercüme yazması ve yayımlaması gerektiğini ileri sürer. Diğer dillere de tercüme edilmesi tartışılmıştır, ama İngilizcenin tüm dünyada 'en çok kullanılan dil' olması nedeniyle önceliği vardır.[112] Türkçe tercümeleri sert bir biçimde eleştiren Reşid Rıza bile yüz seksen derece dönüş yapmış ve 1930'larda tercümelerin bir destekçisi haline gelmiştir. Mısır'ı, Müslüman olmayan ülkelere 'en büyük hizmet olarak kabul edilen bu görevi' yerine getirecek en yetenekli Müslüman ülkesi ilan eder ve kralı finansal destek sağlaması için teşvik eder.[113]

Maraghi bu tercümelerin hayata geçirilmesi çabalarına öncülük etmiş ve başkanı olduğu Ulema Yüksek Konseyinden projeyi destekleyen bir fetva rica etmiştir. Soruyu komitenin hemfikir olmaması mümkün olmayan bir dizi şart çerçevesinde düzenler: bir tercüme Kur'an olarak kabul edilemez, onun yerini alamaz ya da mucizevi niteliklerini aktaramazdı, ama hatalı tercümeler Kur'an algısını tahrif ediyordu ve anlamının düzgün bir çevirisi en azından temel mesajının tutarlı bir açıklamasını sunabilirdi. Maraghi orijinalinin marjı içinde böyle bir tercümenin Kur'an ya da eksiksiz yorum olmadığının belirtilerek yayımlanmasının müsaade edilebilir olup olmadığını sordu. Konsey onaylayarak cevap verdi.[114]

Bu izni alan Maraghi ardından Bakanlar Kurulundan destek aldı ve yayımlanmak üzere bir İngilizce tercüme geliştirmek için bir heyet kurdu. Ancak heyetin üyeleri arasında oybirliği olmaması ve çalkantılı politik ortam projeyi engelledi.[115] Mısırlı âlimler orijinal bir İngilizce tercüme üretmediyseler

---

112 Altuntaş, *Kur'an'ın Tercümesi*, s. 145.

113 Muhammad Reşid Rıza, 'Tarjamat al-Qur'an wa kawn al- 'arabiyya lughat al-islam', *al-Manar* 32, no. 3 (1931), ss. 184-9.

114 Altuntaş, *Kur'an'ın Tercümesi*, s. 146.

115 *A.g.e.*, s. 162.

de, yayımlamaya koyulan sınırlamalar hafifletilmişti ve Mısır basını Yusuf Ali'nin *The Holy Qur'an*'ını bastı. Çeşitli dillerde tercümeler basma projesinin ertelenmesi gerekti, ama Kur'an tercümelerini finanse etmenin önemi Mısır kurumlarına kabul ettirilmişti ve ülkedeki yayınevleri İngilizce tercümeleri basmaya başladı.1925 gibi yakın bir zamana kadar tercümelere el koyan ve yakan, Arapça konuşulan bir ülkede olan Mısır'da Kur'an tercümesinin resmi olarak desteklenmesi modern tercümelerin yayılmasında önemli bir dönüm noktasına işaret eder. Birçok dilde tercümeler yayımlama fikri gelecek yıllarda da zayıflamamış, hız kazanmıştır.

Mısır'da tercüme üzerine tartışmaların gidişatı Türkiye'dekinden dramatik olarak farklı olmuştur. Tercümeyi benimseyen Mısırlılar bunu İslamı ihraç etmenin bir aracı olduğunu kabul ettikleri için ve Mısır'ı İslam otoritesinin yeni merkezi olarak tesis etmek için yapmışlardır. Türkiye'deki tercüme yanlıları dünyanın geri kalanına belli bir İslam anlayışı yansıtmaya kalkışmıyor, daha ziyade kendi ülkelerinde İslamı millileştirmeye çalışıyorlardı. Türkiye yirminci yüzyıl dilbilimsel milliyetçiliğiyle birleştirilmiş Protestan Reformasyonuna benzer bir reform peşindeydi ve tercümeler, milli sınırlarıyla ve geniş ölçüde civardaki Müslüman dünyadan bağımsız İslami pratiğin Türk Müslüman sahasında kullanışlı ve yerinde görülüyordu.

Buna karşın Mısırlı taraftarlar tercümeleri geleneksel Müslüman bölgelerin dışına İslamı yayma çabalarının bir parçası olarak savunuyorlardı. Bu tercümeler Batıda İslamın olumlu imajını teşvik etmek ve mühtediler kazanmak üzere öncelikle Müslüman olmayan okurlara yönelikti. Mısırlılar kendisini sömürge olarak idare edenlerin dilinde, Mısır'da yalnızca az sayıda insanın anlayacağı bir tercümenin yararları üzerine tartışırken, Türkler kendi dillerinde bir kutsal kitaba sahip olmanın önemini müzakere ettiler. Aslında Mısır'da tam da bu konuyu tartışan adamlar İngilizce bilmiyordu. Yine de Ahmediyye, Pickthall ve Hıristiyan misyonerlerin çabaları el-Ezher'in reformcu liderlerini İslamın geleceğini garantiye almak ve Müslüman dünyada Mısır'a öncü bir rolü temin etmek için tercümelerin zaruri olduğuna ikna etti.

7

ANLAŞILMASI ZOR TÜRKÇE KUR'AN

1926 Ramazanının ilk gününde İstanbul'daki Göztepe Camiinin imamı Mehmet Celalettin namazı ve tekbiri kendisine göre Türkçe eda etti, Kur'an'ın birkaç bölümünün Türkçe tercümelerini ezbere ve hutbeyi de anadilde sesli okudu. Aynı şeyi bir sonraki Cuma günü de yaptı.[1] Dini ibadetin bu biçimde cesurca değiştirilmesi Türkçe Kur'an'ı yine halkın gözünün önüne koymuştu. Milliyetçi basın imamı kutlarken camide Türkçenin kullanılmasının Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından onaylanmadığı ve takdir edilmediği açıktı. Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkçü entelektüellerin büyük bir kısmında öfke yaratarak Kur'an tercümelerinin dini vecibelerin edasında kullanılamayacağına dair Müslüman âlimler arasında mutabakat olduğunu iddia edip hızla Celalettin'i görevinden almıştır. İkinci olarak karar bu eylemin 'Müslümanlar arasında bir ayrışma ve çekişmeye ve ülkede kaosa yol açabileceğini' beyan etmiştir.[2] Türk hükümeti Kur'an tercümesini desteklemesine rağmen, bu noktada İslami ritüellerin Türkleştirilmesine sebep olacak başıboş eylemleri sosyal kargaşa yaratmasın ve Tek Parti Rejimine muhalefeti harekete geçirmesin diye cesaretlendirmemiştir. Hükümet ibadet meselelerinin hassasiyetini anlamış ve merkezin emirlerine uymayanları cezalandırmıştır.

Türkçüler imamın görevden alınması kararından korkmuş ve bunu protesto eden yazılar yazmıştır. Görevinden alınan imam anadilde ibadeti gerçekleştirmekteki rolünü savunmuş

---

1 'Türkçe Namaz', *Milliyet*, 7 Nisan 1926, s. 3; 'Türkçe Namaz', *Akşam*, 7 Nisan 1926, s.2. 1926 Ramazanının ilk Cuması 19 Mart 1926'ya denk geliyordu.

2 'Diyanet İşleri Riyaseti Heyet-i Müşaveresi', *Karar Defteri* 743 (1926), Altuntaş içinde, *Kur'an'ın Tercümesi*, ss. 106, 191.

ve görevini yeniden alırsa namazları Türkçe idare etmeye devam edeceğine söz vermiştir.[3] Türkçeyi kullanması yeni rejim tarafından takdir edildiği için imamları eğitmek üzere ona bir öğretmenlik pozisyonu verilmiştir.[4] Rusya'da doğmuş Türkçü Ahmet Ağaoğlu, yazdığı 'Türk Dili Yasaklandı mı?' başlıklı makalesinde bir devlet dairesinin bir Türk vatandaşın 'dilimizi ve dinimizi keşfimizde bizim yarattığımız ve desteklediğimiz bir devrime hizmet eden' eylemini nasıl cezalandırabildiğini sorgular.[5] İslami ibadette Türkçenin kullanımını milli gelenek ve kimliğin evriminde doğal bir adım olarak gören Ağaoğlu ve diğerleri, Diyanet İşleri Başkanlığının Gökalp'in milliyetçi şiiri 'Vatan'da belirlediği devrimci gündemi benimsememesi ve ileriye götürmemesinden umutsuzluğa kapılmıştır.[6] Türkçülerin gündemi çeşitli yerlerde bir direnişle karşılaşmış ve anti-demokratik bağlamına rağmen din reformunun yürürlüğe konulmasının hayal ettiklerinden daha zor bir görev olduğu kanıtlanmıştır.

Meclis'in 1925 Şubatında tercüme projesini sipariş vermesinden sonra Mustafa Kemal'in liderliğini yaptığı Cumhuriyet Halk Partisi tek parti yönetimi kurup muhalefet partilerini bertaraf edince ve basındaki dindar entelektüellerin sesini kısınca ülkenin siyasi kaderi değişmiştir. Kur'an tercümeleri için bu değişim, iktidar partisi nezdinde itibarı olanların herhangi bir müdahale olmadan tercümeleri basabileceği anlamına geliyordu. Yayıncılar yeni tercümeleri ve hatta 1924'ün ihtilaflı çevirilerini de yeniden basabilirdi. Ehliyetsiz çevirilerin eleştirmenleri şüphesiz ki bu gelişmelerden korkmuştu, ama herhangi bir siyasi etkileri olmadığı için bunu engelleyemediler. 1926'dan 1932'ye kadar ehliyetli bir yazar olan Süleyman Tevfik'in berbat bir biçimde karşılanmış tercümesi sayısız başlıkla sayısız defa yeniden basılmıştı.[7] Bu tekrar basım-

---

3 Cemaleddin Efendi, 'Münevver Hocamız', *Vakit*, 6 Nisan 1926, s. 2.
4 Bein, *Ottoman Ulema*, s. 126.
5 Ahmet Ağaoğlu, 'Türkçe lisanı haram mıdır?' *Milliyet,* 11 Nisan 1926, s. 1.
6 Bkz. Bu kitaptaki Dördüncü Bölüm.
7 (Süleyman Tevfik), *Tercüme-i Şerife: Kur'an-ı Kerim* (İstanbul, Sühulet Kütüphanesi ve Matbaa-i Ahmed Kamil, 1927); aynı yazar, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi: Türkçe Mushaf-ı Şerif* (İstanbul, Sühulet Kütüphanesi, 1927).

larda yayıncılar bir âlimler heyetinin tercümeyi incelediği ve elden geçirdiği konusunda okurlarına güvence veriyordu; ancak Tevfik kitabın mükemmel olmaktan uzak olduğunu, çünkü insan yapısı eserlerin 'hatasız olamayacağını' kabul ediyordu.[8] Devletin finanse ettiği, sipariş edilmiş ama hayata geçirilmemiş tercüme projesi ve 1924'ün fiyaskolarına rağmen, İstanbul'daki yayıncılar daha önce Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından resmi olarak ifşa edilen problemli tercümeleri elden geçirip yeniden paketleyebiliyordu.

Bu dönemin tercümelerinin hepsi de dindar entellektüeller için çok sakıncalı değildi. İzmirli İsmail Hakkı (1868-1946) isimli ünlü bir İslam âlimi, 1927'de basılan *Meani-i Kur'an* denilen bir Türkçe çeviri kaleme alma görevini üstlendi. Herhangi bir düşünce ekolüne bağlılık iddiasını reddeden bağımsız fikirli bir düşünür, bir âlim ve İslamı tecrübe eden biri olarak İzmirli orijinal bir rota izlemiştir. Mesela tasavvufla yakından ilgilenmiş ve hatta Şazelilik tarikatının vekili (*halifesi*) olmuş ama tasavvufi eserleri eleştirel bakışından muaf tutmayı reddetmiş ve tasavvufi literatüründe alıntılanan hadislerin pek çoğunun uydurma olduğunu iddia edince emsali olan tarikat ehlini kızdırmıştır.[9] En önemli eserlerinden biri Müslüman âlimlerin modern Avrupa felsefesiyle ilgilenmesi ve modern çağda materyalist dünya görüşlerini çürütebilecek yeni teolojik yaklaşımlar yaratabilmek için Aristotelesçi Müslüman felsefecileri yeniden keşfetmesi gerektiğini ileri sürdüğü *Yeni İlm-i Kelam* (1924) adlı kitabıdır.[10] İzmirli, Mehmet Âkif'in yakın arkadaşıdır ve Müslüman modernist dergi *Sırat-ı Müstakim*'e yazmıştır. Nüfuzlu Müslüman çevrelerinde saygı görecek bir tercümeyi kaleme alabilecek ilmi ehliyeti ve sosyal statüsü vardır.

Eleştirmenler İzmirli'nin *Meani-i Kur'an*'ının o zamana kadar yapılmış en doğru çeviri olduğunda hemfikirdi, ancak

8 (Süleyman Tevfik), (Giriş Bölümü), *Tercüme-i Şerife*

9 M. Sait Özervarlı, 'Alternative Approaches to Modernisation in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakkı's Religious Thought against Materialist Scientism', *International Journal of Middle East Studies* 39 (2007), s. 84.

10 *A.g.m.* ss. 87-8.

şiirsel bir tuşesi olmadığı için hayal kırıklığına uğramışlardı; bir gazetecinin dile getirdiği gibi, 'edebi ve dilbilimsel seviye bilgi seviyesiyle buluşabilseydi mükemmel bir çeviri olurdu.'[11] Gerçek bir ilmi versiyon olan metin altı çizili kelimeler ve pasajlar kadar, pek çok dipnot, parantez, köşeli parantez de dahil olmak üzere, hantal bir akademik donanım içeriyordu. Yalnızca üç ayet içeren *Sürat al-Kawthar'da* (K. 108) İzmirli her bir ayet için bir dipnota yer vermişti ve bu örnek kurala bir istisna oluşturmuyordu. Estetik deneyimden ziyade bilgi ve dokümantasyonun tercümanın başlıca hedefleri olduğu açıktı. İzmirli'nin kendisi de edebi üslup açısından zayıf olabileceğini kabul etti ve Kur'an'ın biçimsel güzelliğini taklit etmeye kalkışmadığını, çünkü bunu yapmanın nafile bir çaba olduğunu açıklığa kavuşturdu. Tersine, tercümenin amacı hükümlerini (*ahkam*) bilinir hale getirmek, ayetlerin anlamlarını açıklamak ve Kur'an'ın içerdiği rehberliğe erişimi sağlamaktı.[12] İlham değil açıklama amacı İzmirli'nin projesini güdülemiş ve dindar entelektüellerin umutlarının tersine edebi mükemmelliğin aslında gerçekçi bir hedef olmadığını ileri sürmüştür.

Edebi hoşnutsuzlukları dışında eleştirmenler İzmirli'nin kitabının günlük namazların Türkçe icrasının yürürlüğe konması kampanyasında oynayacağı rolü de sorguladılar. Tercümesi 1926'nın Türkçe *namaz* olayının ardından yayımlanmıştı ve kitabın giriş bölümünde İzmirli, Kur'an'ın tercüme edilmesine ve Arapça yapamayacakların kendi anadillerinde namazı kılmasına izin verilebileceğine dair Hanefi kanaatini tartışıyordu.[13] Bu konuyla ilgili kendi fikrini belirtmez ama bu meseleden yalnızca bahsedilmesi bile soruların dile getirilmesine neden olmuş ve âlimin aslında ibadetin Türkleştirilmesine sempatiyle baktığı iddia edilmiştir. Dahası tercüme Türkçeleştirme karşıtlarının endişelenmesine neden olabilecek birtakım unsurlar içermektedir; mesela İzmirli, bazı eleştirmenler yapılmasına karşı çıksa da, Allah'ın adlarını ve besmeleyi (niyaz,

---

[11] Doğru, *Kur'an Nedir*, s. 96.

[12] İsmail Hakkı İzmirli, *Meani-i Kur'an- Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi: Ayat-ı Kerimenin Mebdeleriyle, Şerh ve İzahatını Havidir* (İstanbul, Kitaphane-i Hilmi, Milli Matbaa, 1927), s.4.

[13] İzmirli, *Meani*, ss. 3-4.

bismi'llahi'l-rahmani'l-rahim) tercüme etmekten geri durmamıştır. Yalnızca kutsal isimler Rahman (*esirgeyen*) ve Rahim'i (*bağışlayan*) değil, Arapça Allah'ı Türkçe Tanrı kelimesiyle değiştirerek tercüme eder ve besmeleyi Türkçeye *'esirgeyen bağışlayan Tanrı'nın adıyla'* olarak çevirir.[14] Bir eleştirmen şüphelenerek İzmirli'ye 'kamuoyunun aydınlanması için' eğer bu kitap anadilde *namaz* için esas olarak hizmet edebilecek bir tercümeyse tercümelerin dini ibadetlerde kullanılıp kullanılamayacağını düşünüp düşünmediğini sorar.[15] Türkçe namazları icra eden imam hükümet tarafından kınandıysa da bu mesele dalganın açıkça Türkçülerin lehine döndüğünü hisseden dindar entelektüelleri endişelendirmeye devam etmiştir.

Devlet Destekli Proje Devam Ediyor

Ne 1926 Türkçe namaz olayı ne de yeni basılmış tercümeler Âkif'in yazımını etkilemiş ve Âkif 1931'e kadar dikkatle devlet destekli tercüme projesini çalışmaya devam etmiştir. Âkif, Kahire'nin Helwan banliyösünde Abbas Halim Paşanın misafiri ve Maraghi'nin komşusu olarak ilmi bir hayat yaşamıştır. Varlıklı hamilerinin davetlerini kabul, şehirdeki öğrencileri ziyaret edip üniversitede Türk edebiyatı öğrettiyse de büyük ölçüde zamanını misafir evinde günde beş vakit namazın etrafında dönen bir program içinde Kur'an'ı tercüme ederek ve Mevlâna'nın *Mesnevi*'sini okuyarak geçirmiştir.[16] Âkif'in açıklamalarına göre, tercüme, Kur'an okumasıyla bütünleştirdiği günlük bir ritüel eylem haline gelmiştir. Âkif uzun zamandır tüm Kur'an'ı ezberlemiş bir *hafız*dır ama yakın bir arkadaşına bu projenin onu *demir bir hafız* yaptığını söylemiştir.[17]

1928'de Türkiye'de çok önemli birkaç reform yürürlüğe konduğunda daha tedirgin edici işaretler gelir. Meclis İslamı Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi dini olarak kabul eden anayasa maddesini kaldırarak Türkiye'yi resmi ve hukuki olarak

---

[14] *A.g.e.*, s. 538.
[15] Yusuf Ziya, 'Meani'l-Kur'an, *Mihrab* 2, no. 28 (1341/1925), s. 163.
[16] Midhat Cemal Kuntay, *Mehmet Âkif: Hayatı, Sanatı, Seciyesi, Seçme Şiirleri* (İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986), s.128.
[17] *A.g.e.* s. 193.

seküler yapmıştır. Eşit derecede sembolik ve geniş kapsamlı pratik çıkarımları olacak biçimde, hükümet aynı yıl Türkçenin Arap harfleriyle değil Latince karakterlerle yazılmasına karar vermiştir. Latince yazının benimsenmesi Türkiye'yi sembolik olarak Avrupa ile hizalamış ve birbirini takip eden Osmanlı ve İslami edebi geleneklerden kuşaklarla irtibatını keserek yazılı kültürün devamlılığında bir kırılmaya neden olmuştur. Ek dini reformların yürürlüğe konmasındaki ivme hızla artmaktadır ve aynı yıl Müslüman ritüellerinin ve camilerinin Protestan Hıristiyan modellerine göre reforme edilmesini tasavvur eden bir dizi tartışma yaratacak öneri belirmiştir. Rapor camilere uzun banklar koyulmasını, kilise merasimlerindeki orglara benzer bir biçimde müzik enstrümanlarının çalınmasını, içeride ayakkabıların giyilmesini ve bütün ibadetlerde Türkçenin kullanılmasını önermektedir.[18] Bu öneriler büyük çapta Protestan kilise pratiklerinden farksızdır, Âkif ve onunla hemfikir entelektüeller için İslamı Avrupa-Amerikan Hıristiyanlığı imajında yeniden şekillendirmek üzere trajik bir girişimdir. Avrupa'yı taklit etmek konusunda dolaşımda olan bu önerilerden daha açık bir örnek olmaz.

Âkif açısından 1928'in hayata geçirilmiş ve önerilen reformları onun için yaptığı Kur'an tercümesinin nasıl kullanılacağı sorusunu ortaya atmış gibi görünmektedir. İfade ettiği temel korku kitabın bir tefsiri olmadan basılmasıdır ve bu radikal reformcuların, cahil âlimlerin akıllarına estikleri gibi yorumlamalarına izin verecektir.[19] 1928'de Âkif tercümenin ilk taslağını bitirmiştir ve endişelerine rağmen düzeltmeler üzerine çalışmaya devam etmiştir. Ancak Edip'e göre, yalnızca düzeltmeler tamamlandığında kitabı sunacağı konusunda ısrar etmiştir. Arkadaşlarına Edip'i geri çevirmesinin eserin kalitesi nedeniyle olduğunu söylediğinde, bu, tercümesi konusunda Türk hükümetine güvenmediği ve milliyetçi amaçlarla suiistimal edilmesinden korktuğu anlamına geliyor olarak yo-

[18] 'İlahiyat Fakültesinde Hazırlanan Lahiya Etrafında', *Vakit*, 20 Haziran 1928, s. 1.

[19] Cündioğlu, *Bir Kur'an Şairi*, s. 136; Ruhi Naci Sağdıç, 'Kur'an Tercümeleri Münasebetiyle Mehmed Âkif Merhum Hakkında Hatıralar', *Sebilüreşşad* 11, no. 2 (Mayıs 1958), ss. 281-3.

rumlanmıştır. Nihayet Âkif eseri asla teslim etmemeye karar vermiş ve 1932'de sözleşmesini resmi olarak feshetmiştir.[20] Âkif sözleşmeden vazgeçince Diyanet İşleri Başkanlığı tercüme projesini halihazırda Türkçe tefsir üzerine çalışan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a vermiştir.[21]

Âkif'in tercüme projesinden çekilmesi saygın bir Kur'an tercümesinin mütedeyyin ve ünlü bir şair tarafından yazılacağına dair ümitleri paramparça etmiştir. Yedi senedir dönemin en başta gelen şairi kendi kendisine dayattığı bir sürgünde modern Türkiye'de İslam için büyük sonuçları olacak edebi-dini bir eser üzerine çalışıyordu. Uzun bir bekleyişten sonra nihai sonuç (bizzat metin değilse de) Türk hükümeti kadar, özellikle de Âkif'in yakın arkadaşları ve destekçileri için de olağanüstü derecede umut kırıcıdır. Edip 1932'de Âkif'i Helwan'da ziyaret etmiş ve bir başyapıt olarak kabul ettiği bütün elyazmasını okuma şansına erişmiştir; şöyle yazar, 'yıllarca bir şiir gibi inceltmiş ve içinde hiçbir kabataslak köşe yok. Bir su gibi aktı. Kalbi bir çağlayan gibi canlandırdı.'[22] Şair Süleyman Nazif ayetlerin yalnızca Âkif'in Türkçede yaratabileceği bir akıcılığa ve güce sahip olduğunu söylemiştir.[23]

Arkadaşları eseri alkışlarken aynı zamanda onu teslim etmeye ikna etmeye de çalışmış, hatta bunun yalnızca Âkif'in kişisel bir meselesi olmayıp daha ziyade eseri bütün Türk Müslümanların okuma hakkı, hatta ihtiyacı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Edip elyazmasını yanında Türkiye'ye götürmek üzere Âkif'in izin vermesi için ısrar etmiştir. Türk hükümeti de elyazmasıyla ilgilenmeye devam etmiş ve Âkif'i ziyaret edenlerden elyazması için ödeme kabul etmeye onu ikna etmelerini rica etmiştir, ama şair katı tutumunu sürdürmüş ve en yakın arkadaşlarıyla bile bir nüshasını paylaşmayı reddetmiştir.

---

20 Fergan, *Mehmed Âkif*, ss. 104-5.

21 Onunla ilgili daha fazla bilgi içini bkz. bu kitaptaki Beşinci Bölüm ve bu bölümdeki 'Ulemanın En İyisi ve En Parlağı' altbaşlığı.

22 Fergan, *Mehmet Akif*, s. 106.

23 *A.g.e.*

Ulemanın En İyisi ve En Parlağı: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942)

Elmalılı tercüme projesini 1930'ların başlarında devralmıştı. Âkif'in aksine, Elmalılı profesyonel dini kurumun ayrıcalıklı bir mensubuydu. Osmanlı ulemasının son kuşağından olan Elmalılı'nın çok geniş bir yelpazede entelektüel ve sanatsal ilgileri vardı. Bir şair, usta bir hattat, tercüman ve yazardı. Elmalılı Avrupa felsefesi çalışmış ve yenilikçi bir biçimde medresesinde Fransız felsefeciler Paul Janet ve Gabriel Seailles kadar İngiliz felsefeciler Stuart Mill ve Alexander Bain'in eserlerini öğretmişti. Bu eserleri tercüme etmiş ve Janet ile Seailles'in *Histoire de la Philosophie*'sinin kendi yaptığı Türkçe çevirisini yayımlamıştı.[24] Entelektüel ve sanatsal uğraşlarına ek olarak Elmalılı siyasette de aktif bir rol oynamıştı. İttihat ve Terakki'ye katılmış ve Osmanlı Meclis-i Mebusanında Antalya mebusu olmuştu. Ulema kademelerinde birkaç bürokratik görev ve öğretmenlik yapmış ve Evkâf Nâzırı olarak hizmet vermişti. 1924 Martında medreselerin kapanmasından sonra kendisini işsiz buluvermiş, günlerini büyük ölçüde evinin sınırları içinde ve zor mali koşullar altında ilmi çalışmalarını sürdürerek geçirmişti. Elmalılı bir âlim olarak son derece saygıdeğer olmaya devam etti ve Diyanet İşleri Başkanlığı onu devlet destekli Kur'an tefsiri ve sonra da tercüme projesini devralması için seçti.[25]

Elmalılı 1930'ların başlarında tercümesi üzerine çalışırken ve Mısırlılar Akdeniz boyunca Kur'an tercümesini tartışırken Türk milliyetçiliği yeni ve daha radikal bir evreye giriyordu. 1930'lar bütün dünyada sosyal deneyler yapma, ütopik düşünce ve radikal hareketler çağıydı. Türkiye'de de devlet resmi olarak devrimci reformculuk (inkılapçılık) politikası benimsedi ve Türk tarih, dil ve dinini milliyetçi terimlerle radikal olarak

---

[24] Bein, 'The Ulema', s. 209; Paul Janet ve Gabriel Seailles, *Tahlili Tarih-i Felsefe: Metalib ve Mezahib*, çev. Elmalılı Hamdi (İstanbul, Matbaa-i Amire, 1925).

[25] Yusuf Şevki Yavuz, 'Elmalılı Muhammed Hamdi', *TDVİA*, cilt XI, ss. 57-62. Elmalılı'nın din kavramı anlayışı üzerine, bkz. Ahmet Karamustafa, 'Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır's Philosophy of Religion (1848-1946)', *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), ss. 273-9.

yeniden tasavvur eden kültürel projeleri destekledi. Bu projeler Türk milletinin özünü yüzyıllar boyunca Türklüğü gasp eden ve saklayan çeşitli yabancı ve dini etkilerden kazıyıp ortaya çıkarma ve modern Türk kimliğini yeniden yapılandırma üstüne kuruluydu. Elbette gerçekte bu romantik proje uzaktaki Türki geçmişin hem gerçek hem de hayal edilmiş unsurları temel alınarak bir milli tarih inşasını içeriyordu. Devletin desteklediği ve bazen Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal tarafından bizzat yönetilen bu tip projeler zenginleşti. Türk Dil Kurumu, Cumhurbaşkanının kişisel olarak yatırım yaptığı bir kurum aracılığıyla yeni rejimin, Arapça ve Farsça kelimeleri temizleyerek ve bunların yerine Türkçe kökler üzerine kurulu yeni sözcükler bularak, Türk dilini 'sadeleştirme' girişimine ön ayak oldu.[26] Buna paralel olarak Türk Tarih Kurumu etkili bir şekilde Peygamber Muhammed ve Musa da dahil olmak üzere, tarih boyunca pek çok büyük şahsiyetin Türk kökenli olduğunu ileri sürerek Türklerin dünya uygarlığının kurucusu olduğunu öneren Türk Tarih Tezini geliştirdi. Bir süreliğine rejim, Türkçenin dünyadaki en eski dil ve diğer tüm dillerin anası olduğunu iddia eden milliyetçi bir hipotez olan Güneş Dil Teorisini destekledi. Yabancı dilbilimcilerin 1936'da Türkiye'nin ev sahipliğinde düzenlenen bir dil konferansında bu teoriyle ilgili şüphelerini ifade etmesinden sonra bu garip teoriye destek yavaş yavaş azaldı.[27] Bunlar radikal olarak tamamıyla farklı bir geçmiş, şimdiki zaman ve geleceğin hayal edilip yaratıldığı zamanlardı. Bu cesur yeni dünya tasavvur edilirken Kur'an'ın millet için merkezi dini-kültürel bir metin olarak statüsü belirsiz kaldı.

Dini Törenlerin Reforme Edilmesi

Diğer ulus inşası projeleriyle birlikte yeni ortaya çıkan milliyetçi dünya görüşü için İslami ibadeti yeniden ayarlama çabaları bu dönemde kendi siyasi açığını buldu. Devlet idaresinde camilerde Arapça yerine Türkçenin kullanılması girişimi 1930'larda yol

26 Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success* (Oxford, Oxford University Press, 1999).

27 Lewis, *The Turkish Language*, s. 62.

aldı. Atatürk Türkçe ezanı kullanarak nabız yoklamak istiyordu. 'Türkçe Kur'an' referansı da dahil olmak üzere bu önlemlerin her biri Gökalp'in 1918 şiirinde anlaşılır, rasyonel ve erişilebilir bir ulusal İslamın nitelikleri olarak belirmişti. Ancak Türk İslamına ve alaturka dini törenlere bir temel olabilecek standart bir Türkçe Kur'an tercümesi henüz yoktu. Elmalılı'nın tercüme/tefsirinin ilk cildi 1935'e kadar basılmayacak ve tamamlanmış metin yalnızca 1938'de çıkacaktı. Bu kişisel olarak Türkçe tercümelerin okunmasını savunan ve bunların cami ibadetlerinde kullanılması için tanıtılması kampanyasını ilerleten Cumhurbaşkanının coşkusuna ket vurmadı.

1932 Ramazanı (Ocak ayında) Mustafa Kemal İstanbul'daki önde gelen camilerden hafızları Dolmabahçe Sarayındaki makamına davet etti. Bir araya geldiklerinde onlara camilerde Kur'an'ın Türkçe tercümelerini okuyacaklarını söyledi. Bu projede Cumhurbaşkanının sözcüsü olan Dr. Reşit Galip (1893-1934) Arapça orijinali yerine bir Fransızca eseri temel aldığı için her ne kadar en uygunun olmadığını eklediyse de, hafızlara Cemil Said'in 1924 tercümesinin nüshalarını verdi. Onlara daha iyi bir tercümenin hazırlandığı ve yakında kullanılabilir hale geleceği konusunda güvence verdi.[28] Bu giriş hafızlarda zar zor güven uyandırabilirdi, ancak Cumhurbaşkanının ricasını geri çevirebilecek bir pozisyonda değillerdi. Bu katılmaları emredilmiş bir oyundu.

Mustafa Kemal hafızlarla konuşurken K.4:23'ü duyduğunda tercümenin kusurlarından birini fark etti, bu bir Müslümanın meşru bir şekilde evlenemeyeceği kadın kategorileriyle ilgili bir ayetti. Diğer şeylerin yanı sıra, bu ayet insanın aynı zamanda iki kız kardeşle evlenemeyeceğini söylüyor ve şu ifadeyle bitiyordu: bu geçmişten kalan bir şey olmadıkça *(illa ma qad salafa);* Tanrı Herşeyi Affeder, Merhametlidir. Cemil Said bu ifadeyi ayetten şöyle tercüme eder,

İki hemşireyi nikah etmeyiniz lakin bir emr-i vaki olmuş ise Allah Gafur ve Rahimdir.[29]

---

[28] Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi V*, s.1630.

[29] Mısır numaralama sistemi henüz cumhuriyetin erken dönem Kur'an baskılarına uygulanmadığı için Cemil Said'in tercümesinde bu ayet 27 sayısı ile numaralandırılmıştır.

Mustafa Kemal bu ayeti duyunca öfkeyle karşılık verir, 'Yani Konya'ya gidebilir, bilmeden karınızın kızkardeşini alabilir ve sonra bu emrivaki olur ve buyrun, Tanrı Herşeyi Affeder ve Merhametlidir! Bu bir saçmalık![30] Tercümenin ifade ediliş biçimine bakılırsa, Kemal'in yorumunu mantıklıdır. Temel soru *illa ma gad salafa* gibi veciz bir ifadenin nasıl tercüme edileceğidir. Said, Türkçe emrivaki tabirini kullanır ki bu Kazimirski'nin çevirisinden doğrudan yapılmış bir aktarım gibi görünmektedir. 'Si le fait est accompli, Dieu sera indulgent et misericordieux.'[31]

Nahoş bir sessizlikten sonra Sadettin Kaynak (1895-1961) isimli bir besteci ve hafız Mustafa Kemal'e tercümenin hatalı olduğunu ve ayetin geleneksel bir açıklamasını verdiğini söyler: *illa ma gad salafa* İslam öncesi dönemde, Cahiliye Döneminde emrivaki değil, daha ziyade 'zaten olmuş olan' anlamına gelmektedir. Yalnızca İslamın gelmesinden önce olmuş evlilikler bu kategoriye girmektedir. Allah bu durumda olanlar için merhametlidir ve bağışlayıcıdır, diye Kaynak açıklar, çünkü aksi takdirde pek çok kadın terk edilerek kocasız kalacak ve sefil olacaktır.[32] Ancak ayette böyle bir yorumu gerektiren hiçbir şey yoktur ve sadece metnin cümle yapısını baz almıştır, Said'in tercümesi yine de mantık sınırları içindedir. Bir kelimesi kelimesine tercüme olarak Sait'in Fransızca *fait accompli*nin anlamını emr-i vaki ile karşılaması ilk bakışta doğru gibi görünmektedir. Bununla birlikte Osman Ergin, *emrivaki*nin kazara ya da yanlışlıkla olmuş bir şeyin olumsuz yan anlamını taşıdığına işaret eder.[33] Dolayısıyla Mustafa Kemal tercümeyi duyduğundan iki kızkardeşle yalnız geçmişte değil, potansiyel olarak şimdi de kazara evlenmenin bağışlanacağını anlamıştır. Kaynak tercümenin doğru olmadığını iddia etmiştir, ama sunduğu açıklama tercümenin düzeltilmesinden ziyade daha çok

---

30 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, V, s. 1635. Eski Anadolu Selçuk İmparatorluğunun başkenti olan Konya, Orta-güney Anadolu'da büyük bir kenttir, muhafazakâr sosyal gelenekleri ve Celaleddin-i Rumi'nin türbesiyle ünlüdür.

31 M. Kazimirski, *Le Koran* (1869), s. 67.

32 Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, V, s. 1635.

33 *A.g.e.* n.1.

bir yorumdur. Kemal'in öfkesi ve Kaynak'ın açıklaması tefsir geleneğinin anlayışını değil, yalnızca satırlarda ifade edilmiş olanları belirten tercümeler arasındaki potansiyel çekişmeyi açığa çıkarmıştır. Metnin harfi harfine niteliğiyle yorumcu cemaatin anlayışı arasındaki uçurum pek çok kişiyi bir tercüme ile *tefsirin* birlikte basılmasını talep etmeye ve tek başına bir tercümenin basılmasına karşı çıkmaya yönlendirmiştir. Bunun alternatifi bağlamsal bilgiyi ve geleneksel tefsiri metnin içine dahil eden bir *sensum per sensum* - (duygusal mefhumu çağrıştıran–çn.) tercüme üretilmesidir. Ancak bu ikinci seçenek geniş çaplı orijinaline en yakın bir kelimesi kelimesine tercüme talebiyle çatışmaktadır.

Boğaziçi'ndeki bu gece toplantısı garip bir sınava dönüşür. Kemal dinlerken, değerlendirirken ve öneriler sunarken, hafızlardan İstanbul'daki yaygın dramatik stil ile Türkçe metni tilavet etmeleri istenir. Gerçekten de Kur'an okuma tarihinde ilginç bir andır. Barok bir sarayda toplanmış, hayatlarını Arapça Kur'an'ı ezberleme ve tilavete adamış din adamları şimdi Fransızca baz alınarak yazılmış bir Türkçe tercümeyi okumakta, halifeliği kaldırmış ve ulema teşkilatını yıkmış sekülerliğiyle meşhur bir cumhurbaşkanından zanaatleri hakkında fikir almaktadır. Sahne seküler milliyetçilerin ulema üzerindeki hâkimiyetini temsil etmektedir.

Kampanyayı tatbik etmek için Türkçe tercümeler önce İstanbul ve sonra ülkedeki diğer şehirlerde çeşitli camilerde okunmuştur. Başlangıç için Hafız Yaşar isimli ünlü bir müzisyen küçük bir camide okuyacaktır. Basın olayı büyük bir tantanayla ilan eder, 'Hafız Yaşar sonsuza kadar Türklere kutsal kitaplarını kendi dillerinde okuyacak ilk hafız olma onurunu taşıyacaktır' diye duyurur.[34] Bu Kur'an okumaların gazetelerde yer alış biçimi ibadet edenlerin Türkçe Kur'an'ı benimsemekle kalmayıp aynı zamanda 'ilk defa Tanrı'nın Emrini dinledikleri' için hiç olmadığı kadar Kur'an'dan yararlandıkları

[34] *Milliyet*, 22 Ocak 1932, F. Lyman MacCallum'da alıntılanmıştır, 'Turkey Discovers the Koran', *Muslim World* 23 (1933), s. 25. Benzer bir makale Cumhuriyet'te çıkar; 'Yerebatan Camiisinde Türkçe Yasin okunacak', *Cumhuriyet*, 22 Ocak 1932, s.1.

izlenimini vermektedir.[35] Kampanya zirvesine, hafızların İstanbul'un imparatorluk camilerinden birine Ramazanın ortasını kutlamak için geldikleri 3 Şubat 1932'de ulaşmıştır. Olayın her bir veçhesi sembolizme gebedir. Eski şehirdeki Topkapı Sarayının bitişiğindeki mükemmel bir imparatorluk camisi (eski Ayasofya Kilisesi) mekân olarak seçilmiştir. Olay Tanrının ilk olarak Peygamber Muhammed'e vahiy indirdiğine inanılan Ramazan ayının en önemli günü Kadir Gecesi (*leylet'ül Kadir*) gerçekleşmiştir.[36] Tipik olarak bu gece ibadet edenler, Tanrı'nın insanlığa bir vahiy kanalı açtığı bu özel zamanda, etkisi alışılmadık bir biçimde aşikâr olan ek dualar okurlar. Ancak ritüel ve sembolizm açısından tipik bir Kadir Gecesi değildir. Geleneksel olarak Arapça *Allahu ekber* (Tanrı en yücedir) diye başlayan *ezan* Türkçede *Tanrı uludur* şeklinde icra edilmiştir. Hafız Kaynak geleneksel cübbe ve sarığı takmadan başı açık bir biçimde iki parçalı bir takım elbiseyle minbere çıkmıştır. Bu yeni model Müslüman erkek imajıdır: Avrupa kıyafeti giymiş, dinini kendi diliyle icra eden, şekil olarak Avrupalı ama içerik olarak Türk.

Batılı gözlemciler Türk dilinde ibadet girişimini Protestan nosyonlarıyla uyuşma işareti verdiği için methettiler. Muhtemelen kimse Türkiye'deki Amerikan İncil Topluluğunda çalışan misyoner Lyman MacCallum (1893-1995) kadar heyecanlı değildi. Anadolu'nun doğu kenti Maraş'ta misyoner bir ailenin çocuğu olarak doğmuş MacCallum, aynı zamanda yeni adapte edilmiş Latin alfabesiyle yazılmış İncil'in yeni bir Türkçe tercümesinin yayımlanmasını da denetlemişti.[37] Ankara'daki Türkçe ezanı tanımlarken şöyle yazar:

> Bu feryatla derin ve uzun süredir kapalı kalmış bir şey Türk kalbinden taştı... Türkiye'de İslam hâlâ hayatta, sağlam ve güçlüydü– ve milliydi. Mustafa Kemal'in yeni ve köpüren şarabı Muhammed'in kadim şişelerinde ta-

---

35 McCallum, 'Turkey Discovers the Koran', s. 26.

36 Bu gece *Surat-al-Qadr* (K. 97) ile yakından ilişkilidir.

37 Babası kıdemli misyoner Frederick W. MacCallum yeni tercümeyi kaleme almıştır. Frederick W. MacCallum, *İncil: Ve Diğer Kitaplar* (İstanbul, Amerikan Kitabı Mukaddes Şirketi ve İngiliz ve Ecnebi Kitabı Mukaddes Şirketi, 1933).

şınıyordu. Bu gece Türkler dini hayatlarını Arabistan'ın solmuş ellerinin anlamsız pençesinden yırtarak özgürleştiriyordu.[38]

Bu coşkulu tasvir MacCallum'un dinin Protestan ruhuyla, bizzat kendi katıldığı eylemlerle anadilleştirilmesini cesaretlendirme arzusunu yansıtıyor görünmektedir. Amerikalı ve Avrupalı gözlemcilere göre, Türkçenin benimsenmesi Türkiye'nin modernleşmesi ve Batı uygarlığıyla uyuşmasında bir dönüm noktasını işaret ediyordu. Zafer havasında tasvirleri kısmen de olsa Arapça dili ve alfabesiyle devam ettirilmekte olan bölgeler-arası Müslüman birlik idealine karşı kendi Batılılaşma ve milliyetçiliği yayma arzularını yansıtmaktadır. Pek çok misyonere göre 'Hıristiyan değerleri' dedikleri şeyin, yani Avrupa-Amerika idealleri ve kültür pratiklerinin nakledilmesi gerçekten dinden dönmeyi içermese de, ki bu Türkiye'de son derece nadirdi, başarıya işaret ediyordu. Protestan misyonerlerin aynı mantığı Türkiye'deki Ermeni ve Rum Hıristiyan cemaatlerine de uyguladığını ve anlaşılamaz dillerde ibadet ve kutsal kitap dilleri kullandıkları için onları eleştirdiklerinden bahsetmek gerekir. Bir yazarın söylediği gibi, İncil 'kitleler için bilinmeyen bir dilde kapalı ve mühürlü' bir kitap haline gelmiştir.[39]

Fakat tasvirler Müslüman gözlemcilerin Türkçe tercümelerin kullanılmasını nasıl karşıladıkları sorusuna ve bunların tüm içerimlerine yanıt vermekte başarısızdırlar. Türk Müslümanların bu başlangıç hakkında nasıl hissettiklerini ölçmek Tek Parti rejimine basın aracılığıyla kamusal eleştirilerin yapılması mümkün olmadığı ve konuşacak herhangi biri cezalandırılacağı için çok zordur. Kemalist basın olayı büyük bir başarı olarak alkışlamıştır. Ancak gerçek bundan çok daha karmaşıktır. Aslında pek çok Türk, Türkçe ezan ve tercümelerin kullanılmasını, doğru İslami deneyiminin ihlal edilmesi ve devletin istenmeyen bir uygulaması olarak kabul etmektedir. Türkçe ezana muhalefet Bursa kentinde, Bursalı bir kalabalığın meşhur Uludağ Camiinin yanındaki Evkâf Nezareti ofisine

38 MacCallum, 'Turkey Discovers the Koran', s. 28.
39 James L. Barton, *Daybreak in Turkey* (Boston, Pilgrim Press, 1908), s. 102.

yürüyerek cami ibadetlerinde Türkçe değil Arapça kullanılmasını talep ettikleri Şubat 1933'te ortaya çıkar. Yönetici emirlerin üstten geldiğini söylediğinde grup daha da kalabalıklaşmış ve belediye başkanının makamına doğru harekete geçmiştir. Her ne kadar başarısız da olsa, bu protesto durumu değerlendirmek üzere hemen kente gelen Cumhurbaşkanı Mustafa Kemal'in dikkatini çekmiştir.

Cumhurbaşkanının bu meseleye kişisel olarak ilgi göstermesi ve incelemesi küçük bir sivil kargaşa olarak görmezden gelinebilecek şeyin önemini gösteriyor. Cumhurbaşkanı yerel otoritelerle konuştuktan sonra basında herhangi bir dini politikanın hükümet tarafından tolere edilmeyeceğini ve 'reaksiyonerlerin adaletin pençesinden kurtulamayacağını' söyleyerek uyarı yaptığı bir demeç yayınlar.[40] Kemal, Amerikan büyükelçisi Charles Sherrill'e protestonun azmettiricilerinin Türk değil birkaç yabancı olduğunu söylemiştir: bir Arnavut, bir Bulgar ve bir Rus.[41] Cumhurbaşkanı yabancıları suçlayarak Türkçe ritüele herhangi bir yerel muhalefet olmadığı konusunda muhtemelen büyükelçiyi ikna etmeye çalışıyordu. Ayrıca olayın öncelikle din değil dil ile ilgili olduğunu ve 'Türk halkının milli dil ve kimliğinin' önceliği olacağını ve hayatın tüm cephelerinde kullanılacağını söyledi.[42] Türkçenin dini konularda bile en üst derecede hâkim olacağına dair bu güçlü iddia ibadet ve Kur'an okumanın Türkleştirilmesinin devam edeceğini iddia eder görünmüştür. Ancak gerçekte Bursa olayı bu reformların rağbet görmediği ve bir kargaşa yaratma potansiyeli taşıdığını göstermiştir.

Protestolar ve devlete karşı silahlı mücadeleler yeni değildir. Yalnızca birkaç sene önce, 1930'da, küçük bir kasabada bir grup derviş şeriatın geri getirilmesini talep etmiş ve bölgedeki jandarmaya saldırmıştır; ayrıca 1930'ların başında

---

[40] 'Hadise Hakkında Bursa'da Gazi Hazretlerinin Tebliği', *Vakit*, 2 Şubat 1933, s. 1.

[41] Charles Sherrill, 'Ambassador Charles H. Sherrill Comments on Atatürk's Views on Religion', Rifat N. Bali (içinde), ed., *New Documents on Atatürk: Atatürk as Viewed through the Eyes of American Diplomats* (İstanbul, Isis Press, 2007), s. 171.

[42] 'Hadise Hakkında', s. 1.

Türkiye'nin güneydoğusunda devlete muhalefetin belirli vilayetlerde güçlü olduğunu gösteren silahlı isyanlar olmuştur.[43] Yine de Bursa olayı dini reformların devletin kontrol ettiğini düşündüğü Bursa gibi büyük kentlerde bile kargaşaya neden olabileceğini açığa çıkarmıştır. Bursa sakinleri devletin zaten yürürlüğe koyduğu ve kamusal olarak savunduğu Türkçe ezanın iptalini sağlayamamıştır ama politik riski çok büyük göründüğünden devletin Türkçeyi camilerde yapılan ibadet ve Kur'an kıraatinde dayatma kararlılığını sarsmakta başarılı olmuştur. Eşref Edip gibi, başyapıt niteliğinde bir tercüme umudu olan dindar entelektüeller, bunu ibadet faaliyetleri için değil, kişisel aydınlanmaları ve inceleme yapabilmek için istemişlerdir. Doğrusu ibadetin büyük bir zevkle Türkleştirilmesine karşı çıkmışlardır ve rejim de Âkif ya da Elmalılı'nın onların kararlılığını zayıflatacağını düşünecek kadar naif değildir. İyi bir tercümenin eksikliğinin değil Türkleştirmenin daha da ileriye götürülmesine karşı ayaklanma tehdidi bu projeninin terk edilmesine yol açmıştır ve camilerdeki ibadetler açısından Bursa olayından sonra kampanyanın bâki kalan tek unsuru Türkçe ezandır.

Elmalılı Karşısında Türkçe Kur'an

Elmalılı Türkleştirme deneylerine tanık olmuş tercüme ve tefsir üzerine çalışırken bunlara reaksiyon göstermiştir. Tercümesinin de benzer bir biçimde kullanılması ihtimali onu derinden rahatsız etmiş ve konuyla ilgili duygularını gizlememiştir. İlk cildi 1935'te çıkan tercüme ve tefsirinin giriş bölümünde Elmalılı, Kur'an tercümelerine muhalif şu müstehzi dizeleri yazıvermiştir.

> Fakat hakkın zevkini duymayan onu hayal etmeye gerçeği bilmeyen, taklit etmeye mecburdur, mahkûmdur., Allah'ı bilmeyen dünyaya sarılır, dünyayı bilmeyen kuruntuya sarılır.
> Kuruntuya sarılan gerçeğe darılır.
> Yiğidi görmeyen ismine bayılır.

---

43 Zürcher, *Turkey*, s. 179.

Güzeli görmeyen resmine bayılır.
Önünü görmeyen sonunda ayılır.
Kitabı tanımayan hesapta uyanır.
Kur'an'ı anlamayan da tercemesine dolanır.[44]

Elmalılı medyanın ülke çapında seçilmiş şehirlerdeki camiilerde Kur'an'ın Türkçe tercümelerinin deneysel okunmalarını tarif ederken kullandıkları 'Türkçe Kur'an' ifadesinden acı duymuştur. Bu girişimin ardından giriş bölümünün ilk versiyonunda 'Tanrı Türkçe Kur'an'dan korusun!' diye feryat eder. Editörler bu cümleyi çıkarmasını istemiş ve o da bunu 'Türkçe Kur'an mı var be hey şaşkın?' cümlesiyle değiştirmiştir.[45]

Giriş bölümü, Kur'an tercümeleri aleyhine kimi zaman alaycı ama bir bütün olarak sert bir ilmi eleştiridir. Bir Kur'an çevirisi için açılış cümleleri olarak tercümeye yapılan bu saldırılar Elmalılı'nın bir Türkçe tefsir ve çeviri yazmaya gönüllü olduğu zamanda taşı gediğine koymaktadır, hiçbir koşulda eserine bir tercüme denmesine razı olmayacaktır. Ulema literatüründe yaygın olan bir anlayıştan yararlanarak Elmalılı tercümeyi 'başka bir dildeki sözün anlamının eşdeğer anlatımının (ifadesi)' olarak tanımlar.[46] Başvurduğu eşdeğerlilik kavramı genel ve muğlak değil daha ziyade sarih ve kesindir. Bunun için Kur'an ile ilgilenirken anlam ve tarzın her bir nüansının uçsuz bucaksız bir önem taşıdığına inanmıştır: 'Berraklığı ve meali, özeti ve detayı, geneli ve özeli, özgürleştiriciliği ve sınırlayıcılığı, kuvveti ve kesinliği, stilinin güzelliği, izah etme biçimi, bilginin üretimi ve zanaati açısından orijinal ifadeyle eşdeğer olmalıdır.'[47] Tercümenin bu müşkülpesent tanımı her sicilde mükemmel eşdeğerlisinden aşağısına rağbet göstermez 'aksi takdirde bir tercüme değil yetersiz bir açıklamadır.'[48] Elmalılı tercümenin bütün belirleyici özelliklerini aynı biçimde içerdiği ve hatta okur üzerinde aynı etkiyi yarattığı için orijinal metinle aynı isimle tanımlanabilecek kadar bir başka dil-

---

[44] Yazır, *Hak Dini*, I, s. 2.
[45] Yazır, *Hak Dini*, s. 15; Cündioğlu, *Türkçe Kur'an*, s. 65.
[46] Cündioğlu, *Türkçe Kur'an*, s. 65.
[47] *A.g.e.* S. 9.
[48] *A.g.e.*

deki mükemmel reprodüksiyonu olduğu mantığını kullanır.[49] Bu ulaşılamaz standartlar dikkate alındığında Elmalılı'nın Kur'an tercümesinin imkânsız olduğunu iddia etmesi şaşırtıcı değildir. Fakat daha da ileri gider, tercümelerin faydadan çok zararı olduğunu ileri sürer– 'Tercüme okuyan biri' diye yazar Elmalılı, 'hoşlanacağı bir yerde ürker, ürkeceği bir yerde hoşlanabilir. Barış içinde olacağı yerde savaş ilân edebilir, savaşacağı yerde anlaşma yapmaya kalkışır.'[50] Eserinin Kur'an'ı tanıtacak anlamların (meal) bir özeti olduğunu ancak orijinalinin yerini alamayacağını ve ibadet ederken kullanamayacağını söyleyerek bitirir.

Tercümeyi beğenmemesi ve hükümetin İslam reformu vizyonuna muhalefeti dikkate alındığında tercüme projesini yerine getirmek üzere verilen siparişi neden kabul ettiğini değerlendirmek önemlidir. Ulemanın diğer mensupları gibi Elmalılı da yeni dini hiyerarşi ve reform girişimlerine katılıp katılmamaya karar vermek konusunda zor bir durumla karşı karşıya kalmıştır. Bazıları Kemalist rejimle herhangi bir birlikteliğin tamamıyla etik olmadığına karar vermiş ve inzivaya çekilmiştir. Mesela Said Nursi bu yolu seçmiş ve müritlerine illegal olarak devlet kurumları dışında dersler vermiştir. Gizli kapaklı yaptığı öğretmenliği ve hükümet politikalarını eleştirmesi onu zamanının büyük bir kısmını ev hapsinde geçiren zulme uğramış bir şahıs haline getirmiştir. Tutucu ulemanın lideri Mustafa Sabri, daha agresif bir biçimde ülkeden kaçmış ve devletle çalışanları kınamıştır.

Bununla birlikte diğer dindar Müslümanlar reform sürecinden kaçınmanın devletin ülkedeki İslamı radikal olarak değiştirmesine geçit vermesinden ve modern Türkleri, Osmanlı-İslam mirasından etkili bir şekilde koparmasından korkmuştur. Yalnız Kemalist bürokratların katılması ve ulemanın çekilmesi halinde sonucun çok daha kötü olacağını düşünmüştlerdir. Devletle 'nitelikli işbirliğinin' reform sürecini şekillendirmelerine olanak tanıyacağına ve dini pratiklerin kabul edilebilir parametreler içinde kalmasını garanti altına a-

---

49 Willis Barnstone, *The Poetics of Translation: History, Theory, Practice* (New Haven, CT, Yale University Press, 1993), s. 16.

50 Yazır, *Hak Dini I*, s. 5.

lacağına inanmışlardır.[51] Buna ek olarak Osmanlı ulemasının literatür ve geleneklerini kurtarıp bunları Türkiye Cumhuriyetine aktarmayı ummuşlardır. Diğer taraftan reforme edilmiş Türk İslamının meşruiyetini koruması için hükümet bu eseri hayata geçirecek saygın İslam âlimlerine ihtiyaç duymuştur. 1925'in Kur'an tercümesi skandalı halkın ciddi İslami vesikası olmayan yazarların eserlerini kabul etmeyeceğini kanıtlamıştır. Dolayısıyla her iki tarafın da hedeflerini sürdürebilmek için taviz vermesi gerekmiştir.

Elmalılı devletle çalışmak üzere hesaplanmış bir karar veren ulema grubuna uyuyordu ve yaptığı Kur'an tefsir/tercümesi hükümetle yapılmış nitelikli bir işbirliğinin neyi başarabileceğinin en önemli örneğiydi. Kitap 1935'te basıldığında yazılan kitap ile Kemalist rejimin istediği arasında açık bir çelişki vardı. Gökalp'ten beri Türkçüler veciz, kolay okunur ve herkes için erişilebilir bir Kur'an tasavvur ediyorlardı. İdeal olarak herkes hem sahip olabilmeli hem de okuyabilmeliydi. Onlara göre, Protestan Reformasyonunu mümkün kılan bir tercüme olan Martin Luther'in Alman İncili'nin muadili olacaktı. Luther'in eseri zamanının en çok basılmış, en hızlı ve en çok satılan kitabıydı ve sıklıkla günlük konuşma diline ait, halk tipi ve tamamıyla anadilde bir Almanca kullanmıştı. Başka bir deyişle kitap toplumun geniş bir kısmını hedeflemişti ve onlar için erişilebilirdi.Türkçü entelektüeller bir Kur'an tercümesinin klasik olmasını ve yeni Türk İslamını tanımlayan bir metin olarak hizmet etmesini ümit ediyorlardı. Bu kesinlikle Elmalılı'nın yazmadığı tipte bir kitaptı.

Herkesin, ortalama bir Türk vatandaşının erişebileceği bir tercümeden ziyade, Elmalılı, ilahiyat öğrencileri ve âlimlere uyan, ilmi bir büyük kitap yazmıştı. 'Sade ve özlü' bir tarzda yazma niyetini ifade etmiş de olsa, tercümede karmaşık, tersyüz edilmiş cümleler kadar zor bir kelime haznesi de kullanılıyordu.[52] Buna ek olarak Elmalılı'nın eserin tümünde anlatmak istediğini kanıtlamak için kullandığı Arapça Kur'an'dan tercüme edilmemiş ve referans gösterilmeyen sayısız alıntıyı

---

51 Bein, *Ottoman Ulema*, s. 113.

52 Yazır, *Hak Dini*, s. 8, Cündioğlu, *Türkçe Kur'an*, s. 65.

içeriyordu.[53] Ortalamanın üzerinde bir Kur'an ve tefsir geleneği bilgisi olan eğitimli bir okur için yazdığı açıktı. Dili, son dönem Osmanlı Türkçesinin ilmi kayıtlarını yansıtıyor ve yazarın engin kelime haznesini ve âlimliğini içeriyordu. Metnin Elmalılı'nın daha önce yazdığı tumturaklı düzyazılara göre okunması daha kolaydı ama hâlâ Türklerin pek çoğunun idrakının, genç öğrenciler ve yeni okur-yazar sınıflarının erişiminin çok ötesindeydi. 1950'lerin başında bir Kur'an tercümanı Hasan Basri Çantay, Elmalılı'nın tercümesinin Türk ordusunun dökümanları kadar erişilmez olduğunu ve genel okurun da entelektüellerin de kolayca okuyamayacağını yazdı.[54]

Cumhuriyet dönemi öncesi tercümelerinden farklı olarak Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* Kur'an'ın ayet ayet tercüme edildiği ve yorumlandığı geleneksel bir tefsir eser formatı kullanır. Tercüme metni ayetlere bölündüğü ve küçük ayet gruplarını etraflı yorum kısımları takip ettiği için tercümeyi süregelen bir metin olarak okumak mümkün değildir. Ve 1924'ten beri basılan öz ve taşınabilir tercümelerin aksine *Hak Dini Kur'an Dili* dokuz hacimli ciltten oluşmaktadır. Ciltlerin tam fiziksel ağırlığı onu zahmetli hale getirmiştir. Tercüme de tefsir formatında ikincilleştirildiği için sonuç bir referans eser olarak çalışılması uygun olmayan bir metindir. Bununla birlikte yazar da tam olarak buna niyetlenmiş gibi görünmektedir. Elmalılı özet ve yorumunun dini radikal reform projelerinde kullanılmasını istememiş ve geleneksel bir biçimde rehbersiz Kur'an okumasını caydırmıştır. Metnin hem formatı hem de boyutları böylesi amaçlar için onu elverişsiz kılmıştır.

Nitelikli işbirliği aracılığıyla potansiyel olarak devrimci bir tercüme projesini kontrol etmeyi başarmış ve eseri üzerine düşünülüp taşınılmış, ama yine de İslami ilmin alışıldık bir parçasına dönüşmüştür. Modern problemlerle uğraşırken ve orijinal seçenekler dile getirirken, eser modern edebi tercümeyi değil geleneksel *tefsiri* kapsar. Herkes için, modern Türkler için Kur'an'ın ruhunu ve sözünü güncel ve berrak yapacak edebi bir başyapıt, bir Türkçe Kur'an talep eden popülist çağrıya

---

53 Yazır, *Hak Dini*, s. 7.

54 Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim* (İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1953), I, s. 7.

modern ama yeni Türk vatandaşının değil son dönem Osmanlı ulemasının ruhunu yansıtan ilmi bir tefsirle yanıt verilmiştir. Elmalılı'nın *Hak Dini*, Türk cumhuriyet döneminde kaleme alınmış en zorlu İslami ilim eserlerinden biridir. Elmalılı'nın tercümesi Türk ilahiyat fakültelerinde anahtar bir tefsir metin olarak kullanılmaya devam etmektedir. Tercüme sık sık tekrar basılmış ama orijinalinin zorlu üslubu nedeniyle çağdaş okurlar için erişilebilir kılınmak üzere neredeyse bütün yeni versiyonların üzerinde tekrar çalışılmış ve sadeleştirilmiştir. Okurların büyük çoğunluğu orijinalini görmediği halde Elmalılı'nın tercümesi pek çok çevrede en iyi Türkçe tercüme olarak ün kazanmıştır.[55] Türk hükümetinin ve pek çok dindar entelektüelin isteklerine aykırı bir biçimde Elmalılı, 1930'larda Kur'an'ın modern edebi tercümesi projesini raydan çıkarmayı başarmıştır.

Dini reforma muhaliflerin bu ilmi ve politik başarısına rağmen *Hak Dini Kur'an Dili* dindar entelektüellerin şiirsel ve büyüleyici bir tercüme isteğini tatmin etmemiştir. 'İslamın Şairi' Âkif'in tercümesini bitirip paylaşmasını ümit etmeye devam etmişlerdir. Elmalılı'nın tercümesinin piyasaya çıkmasından bir yıl sonra Âkif, on yıldan daha fazla bir süreden sonra, 1936'da ilk kez Türkiye'ye seyahat etmeye karar vermiştir. Yola çıkmadan önce elyazmasının bir nüshasını dönene kadar, ki döndüğünde üzerine çalışmayı ummaktadır, koruması için arkadaşı Yozgatlı Mehmet İhsan'a (1902-61) bırakmıştır. Âkif önceki senelerde malaryadan muzdarip olmuştur ve sağlığı bozulduğu için Mısır'a asla dönmeme ihtimali olduğunun farkındadır; bunu göz önünde bulundurarak Kahire'ye dönmezse İhsan'a elyazmasını yakması için talimat vermiştir. Yaşlı şair hâlâ tercümeyi hakkını vererek yapmadığından ve ayrıca Türk hükümetinin tercümeyi ele geçirip dini reform projeleri için kullanmasından korkmaya devam etmektedir. On yıllık bir çalışmaya mal olacaksa bile suistimal edilmesindense yok edilmesini tercih etmiştir.

---

55 Elmalılı'nın eserinden bir dilsel sadeleştirme örneği için şu baskıya bakınız: Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Meali*, ed., Sadık Kılıç ve Lütfullah Cebeci (Ankara, Akçağ, 2006).

İstanbul'da Âkif'in arkadaşları inatla tercümeyle ilgili soru sormuş ve Âkif bunlara başarısız olduğunu, görevin çok zor ve sorumluluğun yükünün çok ağır olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Gerçek anlamda dokunaklı ve doğru bir biçimde tercüme yapma göreviyle ilgili konuşmuş, kitabın devletin dini reformlarında potansiyel olarak kullanılması meselesinden kaçınmıştır.[56] Hükümet Âkif İstanbul'a döndüğünde tercümeyle ilgilendiğini yeniden ifade etmiştir. Bir İslam âlimi, parlamento mensubu ve tercümeyi finanse etmek üzere 1925'in yasa tasarısının yazarı olan Kamil Miras (1874-1957) Âkif'i ziyaret etmiş ve projeden neden vazgeçtiğini sormuştur. 'Yaptığım tercümeden utanıyorum' diye yanıtlar Âkif. 'Allah'ın Kelamı başka, hizmetkârı Âkif'in tercümesi başkadır.'[57] Atatürk, Büyük Millet Meclisi'nin bir üyesi Hakkı Tarık Us'u hükümetin hâlâ eserle ilgilendiğini bildirmesi ve nerede olduğunu sorması için Âkif'e göndermiştir. Bu girişimlere rağmen Âkif elyazmasını ismini asla deşifre etmeden Mısır'da bir arkadaşına bıraktığını söyleyerek bütün bu soruşturanları başarıyla geri çevirmiştir.

Âkif 1936'nın sonunda İstanbul'da vefat etmiştir, ama kayıp tercümesine olan ilgi azalmamıştır. Doğrusu arkadaşları ve ailesi bulunmaz elyazmasını ele geçirmeyi arzulamaya devam etmiş ve bulma umuduyla Akdeniz'i geçmiştir. 1937'de Eşref Edip, Âkif'in eserine ne olduğunu öğrenmek amacıyla yeniden Mısır'a seyahat etmiş ve Mehmet İhsan ile buluşmuştur. Kendisine verilen görev nedeniyle İhsan, Âkif'in dileklerini yerine getirmesi ve kitabı Kemalist dini reformlardan koruması gerektiğini düşünmektedir, ancak Edip yalnızca devrimci reformcuların değil, aynı zamanda 'Kur'an'ı seven ve anlamını kavramak isteyen samimi Müslümanların da' ilgilendiğini açıklamıştır.[58] Edip, İhsan'ın elyazmasının tek nüshasını yaktığı fikrini idrak edememiş ve başka bir nüsha olup olmadığını soruşturmuştur. Edip, İhsan'ın bir ihtimal elyazmasının nüshasını çıkarıp ardından orijinalini yaktığını ve bu sayede

---

56 Cündioğlu, *Bir Kur'an Şairi*, s. 148.

57 *A.g.e.* 149.

58 Eşref Edip Fergan, 'Âkif'in Kur'an Meali'ne Dair', Cündioğlu'nda alıntılanmıştır, *Bir Kur'an Şairi*, s. 407.

hem kitabı koruyup hem de teknik olarak Âkif'in dileklerini yerine getirdiğini ima etmiştir. İhsan Bey bu fikirle dalga geçmiş ve konuyu tartışmayı reddetmiştir. Durduğu yer nettir: Âkif elyazmasının yakılmasını istemiştir ve o da bu talimatı ona sadık kalarak yerine getirmiştir. Fakat el-Ezher'de okumuş bir Bulgar Türkü olan İsmail Ezherli'nin Kahire'de İhsan'ı ziyaret ettiğinde eserin bir nüshasını gördüğünü ima etmesiyle spekülasyon devam etmiştir.[59] Kitabın varlığına olan aynı inançla Âkif'in damadı Ömer Rıza Doğrul, İhsan'ı ziyaret etmiş ve kanuni mirası olduğunu iddia ederek elyazmasıyla ilgili bilgi vermesi için ona baskı yapmıştır. Doğrul, Âkif'in mülkü üzerinde yetkisi olduğunu gösteren resmi bir belgeyi tehdit edercesine sallayarak elyazmasını vermezse İhsan aleyhine dava açmakla tehdit etmiş, ama İhsan yine merhum şairin dileklerini yerine getirmekten daha fazlasını yapmadığını söylemiştir.[60]

Türkiye'deki dindar entelektüeller Âkif'in tercümesinin hâlâ mevcut olduğuna, belki de Mısır'da gizli bir yerde saklandığına inanmak istemiştir. En yakından bu işe karışanların iddialarına rağmen elyazmasının yandığını gören bir görgü tanığı İsmail Hakkı Şengüler'in 1990'larda İhsan'ın nüshayı yok edişini tarif ettiği açıklamasını yayımlamasına kadar bu umutlar devam etmiştir.[61] Şengüler'e göre, Mehmet İhsan Kahire'de ölüm döşeğinde yatarken, oğlu Ekmeleddin İhsanoğlu'na (d. 1943) yatak odasındaki iki büyük not defterini bulması ve öldüğünde bunları yakması talimatı vermiştir. Ölümünden birkaç gün geçtikten sonra Türk öğrencilerin ve Dr. İbrahim Sabri'nin de –eski Osmanlı şeyhülislamı Mustafa Sabri'nin oğlu– aralarında bulunduğu bir grup arkadaş taziyelerini bildirmek üzere eve gelmiştir. Yukarıda da bahsedildiği üzere, Mustafa Sabri I. Dünya Savaşının ardından Türk bağımsızlık hareketi ve Ankara hükümetinin lafını sakınmayan bir muhalifi olmuştur. Dahası Kur'an'ın tercüme edilmesi fikrini en ta-

59 M. Ertuğrul Düzdağ, *Mehmet Akif: Mısır Hayatı ve Kur'an Meali* (İstanbul, Şule Yayınları, 2003), ss. 233-4.

60 Fergan, 'Âkif'in Kur'an Meali'ne Dair', Cündioğlu'nda alıntılanmıştır. *Bir Kur'an Şairi*, s.407.

61 İsmail Hakkı Şengüler (ed.), *Mehmed Âkif Külliyatı* (İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1992), X, ss. 230-33.

vizsiz şekilde eleştiren Türk olmuş ve buna saldıran eksiksiz bir monografi yazmıştır. O ve o zamanlar 23 yaşında olan oğlu İbrahim 1920'de Türkiye'den kaçmış ve eninde sonunda Kahire'ye yerleşmiştir. 1924'te hem baba hem oğul Türk hükümetinin 150 kişilik istenmeyen kişi listesindedir ve ülkeye girişleri yasaklanmıştır. Ailesinin sürgün edilme deneyiminin izini taşıyan İbrahim Sabri, Türk devleti ve Mehmet Âkif de dahil olmak üzere devletle çalışanların ateşli muhalifi olmaya devam etmiştir. Sabri, Âkif'i Jön Türklerin destekçisi –dinsizlik suçlamasından farksızdır– olmakla suçlamış ve bağımsızlık için 'dinsiz savaşı' desteklediği ve İslam karşıtı bir hükümet için milli marşı yazdığı için azarlamıştır. Sabri esasen Âkif'i din karşıtı reformların destekçisi olmakla, gayrımeşru ve mürted kabul ettiği Ankara hükümeti ile işbirliğine girmekle suçlamıştır.[62]

O zamanlar hâlâ bir delikanlı olan İhsan'ın oğlu Ekmeleddin İhsanoğlu, Dr. Sabri'ye babasının defterler hakkındaki isteğini açıklamış ve ardından defterleri görmesi için onu eve götürmüştür. Kapağı açtıklarında İhsan Beyin Âkif'in elyazmasını yakmadığı, koruduğu ve hatta kendi elleriyle ek bir nüsha yazdığı anlaşılmıştır. Orada toplanmış bulunan grup afallamıştır. Âkif'in açık sözlü muhalifi Dr. Sabri elyazmalarının derhal yok edilmesine karar vermiş ve grubu icraata geçmeye zorlamıştır. Bahçesi olan bir eve doğru gitmek üzere taksi tutup defterleri alüminyum bir bidonun içine koymuş ve bu ikonik tercümeyi sayfa sayfa yakıp kül etmişlerdir. Bu açıklama pek çok gözlemciyi Mehmet Âkif'in tercümesinin küle döndüğüne ikna etmiştir.

Eylül 2012'de bir Türk akademisyen Recep Şentürk geride kalan kısmının, yaklaşık olarak Mehmet Âkif'in tercümesinin üçte birinin kendisinde olduğunu ilan etmiştir. El-Ezher'de Mehmet İhsan'ın öğrencisi olmuş Mustafa Runyun (1917-1988) elyazmasının bir nüshasını korumuş, Latince karakterlerde daktiloda yazmış ve nüsha Şentürk'ün varlığından haberdar olduğu oğlunun evinde durmaya devam etmiştir, Şentürk bundan haberdar olmuş ve 1988'de metni ele geçirmiştir. O zaman-

[62] Düzdağ, *Mehmet Akif: Mısır Hayatı*, s. 24.

dan beri varlığını bir sır olarak tutmuş ve 'çeyrek yüzyıldır taşıdığı bir yük' olarak tanımlamıştır.[63] Metnin özgün olduğunu doğrulatmak üzere birçok âlime danıştıktan sonra tercümeyi ilk dokuz sure ve karşı sayfasında Arapça orijinalini vererek eleştirel bir basımda yayımlamaya karar vermiştir.[64]

Hak Dini Kur'an Dili'nin basılması ve Mustafa Kemal Atatürk'ün ölümünden sonra Cumhurbaşkanı İsmet İnönü (1884-1973) idaresindeki Türk hükümeti Türkçe Kur'an'ın bir öncelik olmasına son vermiştir. Devlet yeni bir tercümeyi finanse etmemiş ve başka tercümeler de basılmamıştır. Doğrusu bir süreliğine devlet dini bir sosyal güç olarak ve Türkleştirme yoluyla halk dininin canlandırılmasının tanıtımını yapan bütün yayınları bastırmış gibi görünmektedir. Bunun yerine siyaset, yayınları engelleyerek ve sekülerleşmeyi teşvik ederek kamusal hayattaki etkisinde dini hayatın özelleştirilmesine doğru yönelmiştir.[65] Kur'an kurslarını illegal yapmış Ankara'daki modernist İlahiyat Fakültesi Okulunu yeniden açmak için hiçbir çaba göstermemiş ve dini yayınları sınırlamıştır. Türkçe ezanı korumuşsa da 1938'den 1950'ye kadar tek parti hükümeti Kur'an tercümelerini teşvik etmemiştir. Bunun yerine milliyetçilik ve İslamın ihmal ve baskıyla ayrıklaştırılmasını cesaretlendirmiştir.

Bu dönemde Türk devleti tamamıyla seküler bir milliyetçiliği destekledlyse de Türk entelektüellerinin Kur'an tercümelerine olan geniş ilgisi kesilmeden devam etmiştir. Yayımlayamasalar da tercümeler kaleme almaya devam etmiş ve 1950'lerde demokratik seçimler olduğunda, 1920 ve 1930'larda olandan çok daha fazla sayıda ve çeşitlilikte yeni bir tercüme dalgası ortaya çıkmıştır. Elmalılı'nın ilmi başyapıtının erişilebilir, anadilde bir Kur'an tercümesine olan ihtiyacı karşılamadığı belli olmuş ve böyle bir metin için duyulan özlem Türk Müslümanların hayal dünyasını hareketlendirmeye devam et-

63 'Mehmet Âkif'in Kur'an-ı Kerim Meali Yayımlandı,' Samanyolu Haber, 5 Eylül 2012, http://www.samanyoluhaber.com/gundem/Mehmet-Akifin-Kuran-i-Kerim-meali-yayinlandi/832511 (10 Haziran 2014'te erişilmiştir).

64 Ersoy, *Kur'an Meali*, s. xvi.

65 Cündioğlu, *Türkçe İbadet*, s. 101.

miştir. 1950'den sonra seçilen hükümetin idaresinde ve dindar entelektüellerin desteğiyle tercüme sayıları istikrarlı bir şekilde yükselmiştir. 1920'lerde olduğu gibi, bu tercümeleri de çok sayıda eleştiren vardır; ama genel toplamda tercüme kaleme alma ve yayımlama hakkı entelektüel kültürde kutsallaşmış ve basına sansür uygulanan dönemler dışında yasayla korunmuştur. On yıllar süren tartışma ve yasal sınırlamalardan sonra Kur'an tercümeleri ana-akım Türk entelektüel kültürüne girmiştir.

Sonuç

Dindar entelektüellerin, seküler milliyetçilerin ve Türk devletinin desteğine rağmen Kur'an'ın uygun bir şekilde modern, edebi çevirisinin ifade edilmesinin güç olduğu kanıtlanmıştır. Şüphesiz ki İslamın politikleşmesi ve erken Türk Cumhuriyetinin agresif reformları bu sürecin zorlaşması ve son derece kutuplaşmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Kur'an tercümesi için Türkiye Cumhuriyetinin ilk yirmi yılından politik olarak daha yüklü bir bağlam hayal etmek zordur. Dindar Müslümanlar ve ulema haklı olarak bizzat İslamın devlet saldırısı altında olduğunu hissetmiş, yeni cumhuriyette İslami hayatın bütünlüğünü korumak için savunmacı önlemler almış, stratejik tavizler vermişlerdir. Eğer son dönem Osmanlı entelektüelleri ve devlet, ibadetin Türkleştirilmesini bir hedef haline getirmeseydiler tercümeyle ilgili konuşmaların çok daha farklı bir biçimde olacağı ve belki de Mehmet Âkif'in çevirisini gönüllü bir biçimde Türki dünya ile paylaşacağı muhtemeldir. Alımlama açısından buna karşı bir olgusal durum da aynı biçimde ilgi çekicidir: okur-yazar halk İslamın böylesine yoğun bir biçimde politikleşmesinin olmadığı bir durumda tercümelere nasıl yanıt verecektir? Belki de ulema Bengalce çeviriler vak'asında olduğu gibi, bazı Türkçe tercümeleri hoş karşılayacak ve alkışlayacaktır.[66]

Türkiye'deki dindar entelektüeller tercüme konsepti kadar tercümelerin ritüel kullanımını reddetmeyi Arapça Kur'an'ın

[66] Uddin, *Constructing Bangladesh,* ss. 83-9.

itibar ve merkeziyetini korumak için zorunlu görmüşlerdir. Nitelikli işbirliği, direniş ve mütedeyyinlerin Türkleştirmeye olan muhalefeti bir araya gelerek bu gayede başarılı olmalarını sağlamıştır. Ezan istisnası dışında, ulema ve dindar entelektüeller dini törenlerin anadilleştirilmesini rayından çıkarmış ve kanonik bir tercümenin yazılmasını engellemişlerdir.

1920 ve 1930'larda Türkçe ve Kur'an arasında bir rabıta oluşturma girişimlerinin de belirgin ama yine de buna karşılık gelen hedefleri vardır. Türkçüler ulus için İslamın anadilde meşk ve yeniden tasavvur edilmesine temel sağlayacak ve bir sembol – bir Türkçe Kur'an– arayışına girmişlerdir. Dindar entelektüeller İslamı tazeleyecek ve modernizme eşlik eden materyalizm ve ahlaksızlığın zararlı güçlerine karşı Kur'an'ın mesajını ve ruhunu Türki Müslümanlara iletecek dokunaklı bir çeviri istemişlerdir. Her iki grup da devletin finanse edeceği tercüme projesini desteklemiş ve ihtiyaçlarını karşılayacak nitelikli ve devletin onayladığı bir versiyonun yaratılmasına katılmıştır. Fakat dini reformun siyasallaştırılması böyle bir versiyon üzerinde mutabakat sağlanmasını fiilen imkânsız kılmış ve işe alınmış tercümanlar bile projenin orijinal hedeflerine verdikleri desteği geri çekmiştir.

Kur'an'ın modern bir tercümesini yüceltme girişimi başarısız olmuştur. Resmi bir versiyonun üretilmesindense Türkçe Kur'an ile ilgili tartışma ve siyasal aralıksız bir tercüme sürecini ve bir Türkçe Kur'an tercümesinin ne olabileceği ve nasıl olabileceğine dair kamusal müzakereleri normalleştirmiştir. Bu tip tercümeler normal ve beklenir hale gelmiş ama yine de tartışmaya açık ve çekişmeli olmaya devam etmiştir. Hem bağımsız tercümanlar hem de Diyanet İşleri Başkanlığı tercümeler yayımladığı için, her ikisi de merkezi ve resmi olarak onaylı olamamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı yirminci yüzyılın ikinci yarısında birçok farklı versiyon yayımladıysa da, hiçbiri yetkin hale gelememiş ve doğrusu kimse de böyle olmalarını beklememiştir. Aslında Türk Müslümanlar kanonik bir versiyon arayışına son vermiş ve Kur'an tercümelerinin birden fazla ve kusurlu ama buna rağmen ülkenin dini ve entelektüel hayatında önemli bir rol oynayacakları gibi bir anlayışı benimsemiştir.

8

HER YERDE HAZIR VE NÂZIR OLAN KİTAP

Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı biz indirdik ve
onu mutlaka koruyan da yine biziz.
K. 15:9

Yıllarca İstanbul'da bir apartmanda deri bir sandık kendisine dokunulmadan öylece durdu. İçinde özgün bir elyazması, Mithat İli isimli bir okul öğretmeninin kaleme aldığı Kur'an tercümesinin tek nüshası vardı. Rus İmparatorluğunun Tataristan özerk bölgesindeki Kazan'da doğan İli, Şam'da eğitimine devam etmek için evini terk etmiş ve ardından İstanbul'a yerleşmişti. Arapça, Rusça, Özbekçe ve Türkçe bilen İli'nin geniş bir alana yayılan eğitimi vardı, Orta ve Batı Asya'nın çeşitli yerlerinde kozmopolit bir hayat sürmüştü. Saygın bir imamın oğlu olan Mithat, Kur'an ile yakinen ilgileniyor ve 1950'lerde yazılmış tercümelerden tatmin olmuyordu; metne Türkçede hakkını veren bir tercüme yazma işini kendisine görev edindi.

1950 ve 1960'larda Mithat gibi pek çok Müslüman enerjisini kutsal metni Türkçeye tercüme etmeye vermiş ve bunların birkaç tanesinden fazlası da basılmıştı, ama Mithat İli'ninki, sandığında, elyazması halinde olduğu gibi duruyordu.Türkiye yaklaşık otuz sene önce, 1928'de Latin alfabesine geçmesine rağmen, eseri yazmakta en rahat olduğu Osmanlı alfabesiyle kaleme almıştı. Elyazması bir aile yadigârı olarak duruyor ancak yine de son dönem Osmanlı İmparatorluğu, Türkiye Cumhuriyeti ve modern dönemde Müslüman dünyasının büyük bir kısmında süregelen İslamın esas metni tercüme etme dürtüsünün bir örneğini kayda geçiriyordu.[1]

[1] Erdağ Göknar'a bu aile öyküsünü paylaştığı için teşekkür ediyorum.

Kur'an tercümelerinin hem daha geniş Müslüman dünyasında hem de Osmanlı öncesi Anadolu'sunda uzun bir tarihi vardır. Müslüman âlimlerin pek çoğu tercümeyi cesaretlendirmedikleri ya da imkânsız olduğuna hükmettikleri halde Müslüman toplumların matbaa çağından önce metni İslami dillere çevirisinin dirençli bir tarihi vardır ve ara sıra sözle yapılan savaşlar bir yana bırakırsa, bu kitaplar büyük bir ilgi görmemiştir. Dahası Kur'an tercümelerine bazı muhaliflerin kuvvetli kanılarına rağmen, Kur'an tercümesi tarihinde İncil tercümanlarının yüz yüze kaldıkları işkence ile hiçbir paralellik yoktur. Çoğunlukla Samani hanedanı ve Anadolu beylikleri vak'alarında olduğu gibi, siyasi liderler ulema tarafından yazılmış tercümeleri finanse etmiştir. Dolayısıyla bu vak'alarda herhangi bir siyasi ayrımcılık ve hatta İslami mezhepçilik yoktur ve bu, tercümelerin neden daha büyük bir ilgi çektiğini açıklayabilecek bir unsurdur.

Bunun tersine, Kur'an basımı ve tercümesi konusunu on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında münakaşalar kuşatmıştır. Kutsal Kitabın içeriğinin ve şeklinin değiştirilmesinin dini otoritenin statükosuna meydan okuyan, açıkça politik, ekonomik ve kültürel sonuçları vardır ve Kur'an'ın halesini tehdit etmiştir. Akdeniz'deki Sünni otoritelerin kuzey ve güney kutbu olan İstanbul ve Kahire'de din otoriteleri basılmasını ve tercüme edilmesini düşmanlıkla karşılamış ve politik rüzgârlar ve sosyal baskılar onların aleyhine dönene dek bu projeleri engellemeyi başarmışlardır. Osmanlı uleması yayımlanmış yabancı ve illegal nüshalar pazarı istila edene dek Kur'an'ın basılmasına izin vermemiştir. Bu, tartışmaya açık bir şekilde dönemin en modern Müslüman metropolü olan İstanbul'un Kur'an üretiminin modernleştirilmesinde diğer Müslüman başkentlerini onyıllarca geriden takip etmesine yol açmıştır. Örneğin Mısır'da hükümdar Mehmed Ali gönülsüz ulemayı Kur'an basımını kabul etmeye zorlamış ve Türkçe tefsirler bastırmıştır. Tercüme üzerine tartışmalar basımı üzerine olan tartışmalardan hem daha şiddetli hem de daha umumidir. Her iki başkentte de çekişmeler hiddetli, ruh halleri öfkelidir ve modern Kur'an tercümelerini ya kötüleyerek ya da meşrulaştırarak lanse eden binlerce sayfa yazılmıştır.

Matbaa teknolojisinin yayılması, ulemanın prestijinin azalması ve buna eşzamanlı olarak yeni bir entelektüel sınıfın ortaya çıkması Kur'an tercümeleri üzerine tartışmaların bağlamını değiştirmiş ve Kur'an'ın topluca üretilebilen, yaygın bir biçimde sahip olunabilen ve anadilde okunabilen bir modern kitap olarak kavranmasını sağlamaya yardımcı olmuştur. Matbaa teknolojisi *mushafların* sayısını çok artırmıştır ve bunları hiç olmadığı kadar düşük maliyetli hale getirmiştir. Osmanlı sultanları zengin ve fakirin bir Kur'an nüshasına sahip olmasını vurgulamış ve dahası yayımlanmış edisyonları Osmanlı İmparatorluğunun politik ve dini otoritesinin sembolleri olarak yansıtmıştır. Basılmış Osmanlı *mushafları* eşzamanlı olarak hem topluca üretilmiş hem de panislamist kampanyalarında bir politik kişiye ve geç on dokuzuncu yüzyılın eğitim hamlelerine bağlanmıştır. Yüzyılın dönemecinde kitabın bir nüshasına sahip olmak giderek artan bir şekilde olağan hale gelmiş ve bu yeni ekonomik realite Kutsal Kitaba erişimde başka türlü bir anlayışı teşvik etmiştir.

Kur'an'ın Arapça nüshaları bollaşıp ucuzlaştıkça basın Kur'an tefsiri geleneklerini yeniden şekillendirmiş ve metnin yorumlanması ve açıklanmasında Türkçenin kullanımına yönelik bir kaymayı teşvik etmiştir. Basılmış Kur'an eserleri Kur'an tefsirlerini daha geniş okur çevreleri için erişilir kılmış ve ulemanın dışından yeni bir grup entelektüel bu tipte pek çok eser kaleme almıştır. Geleneksel tefsir ve modern tercüme arasında bir yerdeki bu edebi geçiş türü, Kur'an ayetlerinin tercümeleriyle beraber basitleştirilmiş anadilde tefsirlerini bir araya getirmiştir. Bu kitaplar on dokuzuncu yüzyılda Kur'an'ı çalışılması için önemli kaynak haline gelmiştir: medrese eğitiminde kullanılmış ve ulema olmayan entelektüeller tarafından da okunmuştur. Bu kitaplar aracılığıyla Kur'an'ın Türkçe tercümelerini çalışma pratiği yaygın hale gelmiş ve ulemadan olmayan yazarlar bu sayede Kur'an'ın umumi olarak yorumlamasında kendilerinin de katılabileceği bir niş yaratmışlardır. On dokuzuncu yüzyıl ve erken yirminci yüzyıl boyunca ulemanın siyasi gücü ve entelektüel prestiji azaldıkça bu yeni entelektüeller Kur'an üzerine etkili yorumcular haline gelmiş ve metinle anadilde meşguliyete bir teamül belirlemişlerdir.

Artan okur-yazarlık oranları, Osmanlı yayıncılığının hızlı gelişimi ve 1908'deki basın özgürlüğü hamlesi anadilleştirme sürecini hızlandırmıştır. Gittikçe artan sayıda yazar yeni dergi ve gazetelerde yayımladıkları Türkçe çeviri ve tefsirler kaleme almıştır. Şeyhülislamın baskısı ve politik olarak İslami birliğe duyulan ihtiyaç nedeniyle ne gazeteler ne de yayıncılar bu eserleri tercümeler olarak adlandırabilmiş, bu yüzden tefsir literatürü kategorisi altında yayımlanmaya devam etmişlerdir. Bu zaman itibariyle Kahire ve İstanbul'dakiler kadar Rusya, Endonezya ve Güney Asya'daki entelektüellerin Kur'an tercümesine duyduğu ihtiyaç ve Kur'an tercümesinin yararlarını tartıştıkça Kur'an'ın tercüme edilmesi için yapılan çağrılar Müslüman dünyasında dolaşmaktadır. İslam ülkeleri boyunca Avrupa sömürgeciliğinin yayılışı dikkate alındığında, tercümelerin, metnin anlamıyla yakın ilişkiyi geliştirerek Müslüman toplumlarına yardım edip etmeyeceği ya da İslami birlik pahasına milliyetçiliği cesaretlendirerek Müslümanları bölüp bölmeyeceği hayati bir sorudur. Tartışmanın her iki kısmında da iyi niyetli Müslümanlar bulunmaktadır ve hiçbir mutabakat sağlanmamıştır, ama genel hatlarıyla reform yanlısı entelektüeller bu fikri desteklerken, ulema liderliği tercüme çağrılarını reddetmeye meyletmiştir. Osmanlı örneğinde ulema böylesi eserlerin basılmasını İmparatorluğun çöküşüne kadar yasaklamayı başarmıştır.

Osmanlı İmparatorluğunun sonu bir anlamda Türkiye'deki siyasi ve entelektüel manzarayı dönüştürmüştür. Modern Türkiye'de ulemanın baskılanması Kur'an tercümelerinin basılmalarının yolunu açmış, ama yayın dünyasındaki bu çiçeklenme arzu edilen sonucu getirmemiştir. İlk çeviriler yaygın bir biçimde eleştirilince parlamento dindar entelektüellerin, seküler milliyetçilerin taleplerini karşılayacak ve yeni ulus devlete ufuk açacak bir Kur'an tercümesi sağlamak için bir tercüme ve tefsir projesini finanse etmeye yeltenmiştir. Ünlü âlim Elmalılı, Türkçede önemli bir ilmi eser yaratmayı becermiş fakat etkili bir biçimde devletin geniş kesimlerin erişebildiği, herkes için bir Türkçe Kur'an yaratma projesini baltalamıştır. Ancak tefsirden bağımsız, erişilebilir bir modern tercüme talebi devam ettiği için Elmalılı kısa süreli bir zafer kazanmış-

tır. Modern Türkiye'de milli kimliğin kuvvetlendirilmesiyle bu talep sonraki on yılllar boyunca çoğunlukla Elmalılı'dan çok daha az uzmanlığı olan yazarların kaleme aldığı düzinelerce tercüme girişimini kamçılamıştır.

Bu zaman zarfında tercüme tartışmalarının merkez üssü Mısırlı âlimleri sendeledikleri bir mücadelenin içine çekerek 1930'larda Akdeniz'in güney sahiline kaymıştır. Oradaki tartışma da bağlantılı, ama yine de farklı endişelerden kaynaklanmıştır. Türkiye'deki girişimler Kur'an'ı milli, Türkçe konuşan toplum için erişilebilir kılmaya doğru yönelirken Mısırlı reformcular Kur'an'ın Müslüman olmayanlar için erişilebilir olması ve Hıristiyan misyonerlerin tercümeleriyle mücadele etmek için İngilizce tercümeleri desteklediler. Tartışmanın büyük bir kısmı Mısır'daki misyonerlik karşıtı duyarlılıkla ilişkiliydi ve Maraghi gibi reformcular tercümelerin insanları İslama döndürmek ve Batılıların din algılarını olumlu bir biçimde etkilemek için mükemmel araçlar olduğunu iddia etti. Dahası Mısırlı âlimler Mısır'ı halifelik sonrası İslam dünyasında bir lider yapmayı amaçladılar ve Kur'an'ın modern kavranışında Mısır'ın etkisini ortaya koymak için tercümeleri bir araç olarak gördüler. Ne Türkiye ne de Mısır'da tartışmalar iki tarafı da nihai bir zafere götürdü, ama ilk önce dindar entelektüel ve reformcular, ardından da ulema arasında 'anlamının tercümesine' (*tafjamat ma 'ani'l-Qur'an*) çok açık bir biçimde duyulan ihtiyaç istikrarlı bir biçimde büyüdü. Bu tartışmalara bakılmaksızın Müslüman dünyasından yazarlar erken yirminci yüzyıl boyunca gittikçe yükselen bir sıklıkla tercümeler kaleme aldı.

Yirminci yüzyılın ilk yarısında süren mücadeleler geç yirminci ve yirmi birinci yüzyılda yayıncılığın yayılması, geniş kitleler tarafından kabulü ve tercüme girişimleri için zemin hazırlamıştır. Tercümenin yararlarıyla ilgili Türkiye ve Mısır'daki tartışmaları takiben Müslüman liderler ve ulema arasında ilmi tefsirlerin değil, tercümelerin eğitim, özel okuma ve modern dünyadaki İslami misyonerlik girişimleri için zaruri olacağına dair fiili bir işbirliği gelişti. Bu eserlere çoğunlukla tercüme demediler, bunun yerine kafa karıştırıcı ama yine de yaygın olan 'meal tercümesi' ismi de dahil olmak üzere ter-

cümeler için çeşitli isimler geliştirdiler. Pek çok ülke tercüme yayıncılığını idare eden kurallara serbestlik getirdi ve diğerlerinde de İslami meselelerden sorumlu devlet müesseseleri geniş ölçekte tercümeleri sipariş edip yayımladı. Sonuç olarak bir zamanlar Kur'an nadir bulunan bir şeyken, yayımlanmış nüshaları ve tercümeleri modern Müslüman dünyasında yaygın hale geldi.

Türkiye'de devlet Mushafları İnceleme ve Kıraat Kurulu Başkanlığı aracılığıyla mushaf yayınlarını kontrol eden Osmanlı geleneğini sürdürdü ve bu kurum devletin Arapça Kur'an nüshalarının denetçisi olarak fonksiyon göstermeye devam etmektedir. 1924 ve 1973 arasında İstanbul ve Ankara'daki yayıncılar yaklaşık yirmi milyon nüsha basmıştır.[2] Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an'ın bu Arapça nüshalarının büyük bir kısmını fiilen basmamıştır, ama denetlemiştir; aslında bu kurum ilk otuz dört yılı boyunca (1924-1958) tek bir Kur'an nüshası bile basmamış ve bunu yapmaya ancak 1959 yılından sonra başlamıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından mushaf basımı, daha güçlü bir İslami kimliği teşvik eden politikaya ön ayak olan 1980 askeri cuntasını takiben daha sık hale gelmiş; bu da tüm devlet okullarında zorunlu din eğitimi derslerinin verilmesine, Kur'an kurslarının artmasına, imam ve dini personel için mesleki okulların açılmasına rehberlik etmiştir.[3] 1980'lere kadar Türk devleti Arapça Kur'an'ın basılmasına (ve çalışılmasına) izin vermiş, bunu kontrol etmiştir, ama cesaretlendirmek için çok çaba sarf etmemiştir. Tersine, Başkanlık yıllar içinde muhtelif baskıları finanse etmiş ve yayımlamıştır (Bkz. Şekil 12, Minber üzerinde bir Kur'an tercümesi).[4] Bu yoğun faaliyete rağmen devletin finanse ettiği tercümeler, özel tercümeler ve yayıncılık faaliyetleri kadar yaygın ya da çeşitli değildir.

---

2 Nail Arslanpay, *Diyanet İşleri Başkanlığı: Kuruluşu Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması* (Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1973), s. 71.

3 Diyanet İşleri Başkanlığı Bibliyografyası (1924-2010), http//: www.diyanet.gov.tr/yayin/y_bibliyografya.pdf (15 Mart 2012'de erişilmiştir); ve bunu takip eden pek çok basım.

4 Tekrar basımlar da dahil olmak üzere Başkanlık 1935-8, 1961, 1976, 1983, 1984, 1990, 1992, 2001, 2002, 2003, 2008'de tercümeler yayınlamıştır. *A.g.e.*

1950'lerin demokrasi açılımıyla özel yayıncıların yaptığı yeni bir tercüme dalgası kitap pazarını kaplamış ve o zamandan bu yana fiilen Türkiye'de her kitabevinden alınabilecek şaşırtıcı bir çeşitlilikte anadilde çevirilerden oluşan kümeler halinde yeni tercümeler yayımlanmıştır. Şeriat isteyen gruplar, sadık milliyetçiler, tarikatlar ve Alevi-Bektaşiler gibi Müslüman azınlıklar kendi versiyonlarını oluşturmuşlardır. İsteyen tamamı kafiyeli çeviriler, surelerin sırasını vahiylerin kronolojisine göre yeniden düzenleyen sayısız edisyon ve on dokuz ve yirminci yüzyıldan İsmail Ferruh Efendinin *Mevakib* ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* gibi klasiklerin güncelleştirilmiş versiyonları da dahil olmak üzere, 400 civarında versiyondan seçim yapabilir. Her yerde bulunabilme seviyesi ve erişilebilirlik tercüme reklamlarının artık televizyonda çıktığı bir seviyeye ulaşmıştır ve gazeteler sıklıkla abonelerine promosyon olarak Kur'an nüshaları vermektedirler. Türk kitap pazarında her sene ortaya çıkan yeni versiyonlarla birlikte bazı âlimler ve gazeteciler, 1930'larda Mustafa Sabri gibi âlimlerin önceden haber verdiği gibi rekabet eden versiyonlar arasında bir 'tercüme savaşı', hatta 'tercüme kaosu' ilan ediyorlar.[5] Yayıncıların senede 650.000 ve 700.000 arası satış yaptığı hesaplanmıştır ve bu sayılar *mushaf* satışlarını içermemektedir.[6]

Çoğu tercümenin Türkçe çevirinin yanı sıra, Kur'an'ın bir fotolitografik imajını içerdiğini not etmek önemli. En yaygın biçimde kullanılan Arapça metin İstanbul'da resmi olarak ilk defa ithal edilen, geç ondokuz ve erken yirminci yüzyılda pek çok kere yeniden basılan *mushafın* hattatı olan Hafız Osman'ınkidir. Türkçe tercüme ve Osmanlı hattını birleştiren versiyonlarda insan modern Kur'an tarihindeki iki büyük tartışmanın sonuçlarını somut bir şekilde görebilir. Tercüme ve Arapça Kur'an'ın aynı kitapta bir arada olması orijinalinin anadilde çevirinin yanında el üstünde tutulduğu modern mutabakatı somutlaştırır. Arapça Kur'an'ın yitirileceği ya da yok edileceğine dair tercüme karşıtlarının uğursuz tahminlerine

---

5 Adem Demir, 'Cemaatler arası Meal Savaşı', *Newsweek Türkiye*, 5 Temmuz 2009, s. 52.

6 *A.g.m.*, s. 54.

rağmen hâlâ kültürün yaşamsal bir parçası olmaya devam etmekte ve tercümeler içinde bile öne çıkan yerini korumaktadır.

Belki de ülkede sürmekte olan tartışmalar nedeniyle Türk âlimler de Kur'an tercümesi tarihiyle özel olarak ilgilenmişlerdir. İstanbul merkezli İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (İKT) 1980'lerde aslında tercüme olan, altmış beş dilde varolan basılı 'meal tercümelerinin' hepsini kataloglamak için geniş bir bibliyografi projesi üstlenmiş ve proje benzerlerinin en geniş referans kaynağını, *Dünya Mukaddes Kur'an'ın Anlamı Tercümeleri Bibliyografisini* oluşturarak neticelenmiştir. Bunu takip eden girişimlerde Farsça, Türkçe ve Urduca elyazması tercümelerin bibliyografileri üretilmiştir.[7] Türk akademisyen Hidayet Aydar dünya çapında birden çok dilde yapılmış tercüme girişimleri, belirli tercümeler ve bol miktarda yerel bağlam üzerine odak çalışmalarının izini süren birkaç akademik eserden birini yayımlamıştır.[8]

İslam esintili Adalet ve Kalkınma Partisinin 2002 seçimleriyle başlayan yükselişi Türkiye'de İslama kamusal değerler için bir kaynak olarak yenilenmiş bir canlılık getirmiştir. Önceki yönetimlerin seküler dayanağının aksine, AKP din temelli girişimleri desteklemiş ve bu desteğin sonuçları Osmanlı Kur'an hatları ve İslami kitap sanatlarına pekiştirilmiş bir takdirin yanı sıra Kur'an'ın yaygın bir şekilde basılmasını da içermiştir.Türkiye Kültür ve Turizm Bakanlığı, Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu diğer ülkelerle halkla ilişkiler faaliyeti kurma girişiminin bir parçası olarak kitap fuarlarında Osmanlı İslam uygarlığının kazanımları olarak Osmanlı dönemi *mushaflarını* tanıtmıştır.[9] Diyanet İşleri Başkanlığı Arapça mushaf basma işini yeniden canlandırmış, İKT III. Halife

---

7 Binary ve Eren, *World Bibliography ... Printed Translations*; M. Nejat Sefercioğlu, *World Bibliography of Translations of the Holy Qur'an Manuscript Form*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul, IRCICA, 2000); Ahmad Khan, *World Bibliography of Translations of the Holy Qur'an in Manuscript Form II: Translations in Urdu*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu (İstanbul, IRCICA, 2010)

8 Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim Tercümesi Meselesi* (İstanbul, Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996)

9 Ailyn Algonia, 'Ottoman Era's Qur'an Copy Star Attraction at Book Fair', *Qatar Tribune*, 30 Kasım 2010, ss. 1, 16.

Osman'ın (23-35/644-55) zamanına atfedilen bir tıpkıbasımı yayımlamış ve 'Müslüman dünyasında basılan' Kur'an'ın ilk edisyonu olarak kabul ettiği Kazan, Rusya'da basılan 1803 versiyonunu yeniden üretmiştir.[10]

Yirminci yüzyıl boyunca Müslüman ulus devletler Kur'an yorumunu, vatandaşları, uyrukları ve dindaşlarının İslami ibadetini etkilemek için rekabet ettiler ve Kur'an çevirileri bu çabalarında başrolü oynadı. Diyanet İşleri departmanları, misyoner gruplar ve çeşitli tiplerdeki İslami hareketler kendi tercih ettikleri Kutsal Kitap anlayışını ifade etmek ve tanıtmak için tercümeyi benimsediler. 1970'lerde birkaç Arap ülkesi 1930'larda Mısır'da yapılan tartışmaları kaldığı yerden aldılar ve halka dağıtmak ve misyonerlik faaliyetleri için çeşitli dillerde tercümeler bastılar. Kırk seneden fazla bir süreden sonra, el-Ezher'deki ulema otorite, Marmaduke Pickthall'un tercümesini 1973'te basılması için onayladı.[11] Aynı yıl Libya'da bir dernek Abdullah Yusuf Ali'nin çevirisini ve 1980'de Pickthall'unkini yayımladı ve bunu Mahmoud Ayoub'un Kur'an'ın son *cüzü* üzerine İngilizce tefsiri takip etti.[12]

Bu vak'alar bu yolda artmakta olan faaliyetler olmaları itibarıyla öğretici olsalar da, hiçbir kurum Kur'an basımı ve tercümesinin benimsenmesini Suudi Arabistan Medine'deki Kral Fahd Mukaddes Kur'an Basım Kompleksi kadar örneklemez. 1982'de Kral Fahd b. Abdülaziz tarafından kurulan kompleks dünyadaki herhangi bir basımevinden daha fazla nüsha basmaktadır. 1984 ile 2013 arasında, elliden fazla dilde yapılmış tercümeler de dahil olmak, 260 milyondan fazla nüsha bas-

---

10 Halit Eren, 'Editorial' *OIC Research Centre for Islamic History, Art and Culture Newsletter*, no. 80 (Eylül- Aralık 2009), s. 1; *Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Nüshası*, ed. Tayyar Altıkulaç (İstanbul, IRCICA, 2007).

11 Marmaduke William Pickthall, *The Meaning of the Glorious Qur'an* (Kahire, Dar al-Kitab al-Mişri, 1973).

12 Abdullah Yusuf Ali, *The Glorious Kur'an* (Libyan Arap Republic, Call of Islam Society, 1973); Muhammad Marmaduke Pickthall, *The Meaning of the Glorious Koran* (Libyan Arap Republic, Islamic Call Society, 1980); Mahmoud Ayoub, *The Great Tiding: Interpretation of Jus' 'Amma, the Last Part of the Quran* (Trablusgarb, Libyan Arab Republic, Islamic Call Society, 1983).

mıştır.[13] Kompleks 1.700'den fazla işçi istihdam etmekte ve her yıl ortalama on milyon nüsha üretmektedir. Bu kitapların büyük bir kısmını her bir ziyaretçiye teklif ederek Mekke ve Medine'ye hac ziyareti için gelenlere dağıtmaktadır. Arta kalan bol miktarda ve ücretsiz nüsha elçilik, okul ve camilere teslim edilir.

Suudi basını sık sık kurumun faaliyet alanının, hacılara ve dünya çapında dağıttıkları nüshaların sayısının reklamını yapar. Bu yayıncılık inisiyatifi Suudi rejiminin Müslüman dünyasıyla halkla ilişkiler faaliyetini inşa etme stratejisini oluşturur ve monarşinin İslami otoritesinin yansıtılmasına bir iş alanı olarak hizmet verir. Hac zamanına özgü bir bağlam içinde 'Kutsal Yerlerin Muhafızı' Kral Fahd'ın hediyeleri olarak ücretsiz Kur'an'ın nüshaları takdim edilir. Kompleks aynı zamanda *Medine Mushafı* dediği Arapça metnin yeni bir kaligrafik nüshasını geliştirmiştir ve bunu üç farklı ezberleme ya da 'kıraat' usulüne göre basmaktadır. Kompleks şu anda Hafs *'an* 'Aşim, Warsh *'an* Nafi ve al-Düri *'an* Abi 'Amr'ın okumalarını basmaktadır. Ezberlemedeki farklılıklar hecelerin uzunluklarını, duraklama yerlerini ve belli harflerin özümsenmesini içerir ve farklı okumalar Müslüman dünyanın farklı bölgelerinde baskındır. Mesela Doğu Akdeniz ve Müslüman Doğunun büyük bir kısmında Hafs versiyonu yaygınken Doğu Afrika'da Warsh usulü baskındır. Modern zamanların en yaygın biçimde kullanılan düzeltmeleri olan 1924-1936'nın Mısır edisyonları, özellikle Hafs'ın okumasını kullanır ve bu söz konusu usulün fiilen standartlaşmasına öncülük etmiştir. Üç farklı okumanın Suudi basımları daha geniş bir Müslüman topluluğa ihtiyaçlarını temin etmek, Suudi prestij ve nüfuzunu yaymak için ilginç bir girişimi teşhir etmektedir.

Olabildiği kadar çok sayıda Müslümana seslenme ve onları etkileme girişimi aynı zamanda Kral Fahd Kompleksinin tercüme yayımlama ve çoğunlukla bütün bir tercümenin yapılmadığı dillerde yeni tercümeler üretme girişimlerinde de görülür. Halihazırda tercümeler yayımlamakta ve düzenli olarak

---

13 Ali Fayyaz, '264m Copies of Qur'an Distributed', *Arab News*, 5 Eylül 2013, http://www.arabnews.com/news/1806.html (11 Haziran 2014'de erişilmiştir).

yeni sipariş edilmiş eserleri duyurmaktadır. Örneğin 2009'da Berberi halkının dilinde Berberice, nüshaları Cezayir'deki Suudi Büyükelçiliği aracılığıyla dağıtılan bir tercüme üretmiştir.[14] Yakın dönemde henüz revize edilmiş Mandarin Çincesi versiyonla birlikte Roma dilinde bir kısmi tercüme piyasaya sürmüştür. Basılmak üzere olan yayınlar Malavi Cumhuriyeti için bir Chichewaca ve diğeri de Endonezya'daki Selebesi adasının Mandarin lehçesinde olan versiyonlardır. Yetersiz hizmet görmüş dillerde tercümeleri desteklerken Kral Fahd Kompleksi Hıristiyan misyonerlerin tercüme pratiğini benimsemiş ve bunu İslami misyonerlik çalışmaları için bir araca dönüştürmüştür. Ayrıca Suudiler Türkçe, Farsça, Urduca ve İngilizce de dahil olmak üzere zaten tercüme yapılmış dillerde yeni ya da revize edilmiş tercümeler üretme inisiyatifi almıştır. İngilizce tercümelerin içinde Kral Fahd Kompleksi Yusuf Ali'nin ünlü tercümesini, onun yaratıcı ve alışılmadık dipnotlarını çıkaran bir versiyon basmıştır.

Bu maceraya girişirken Suudi kompleksi meşruluk sorusundan kaçınmamıştır. Tercümelerin okunması ve ibadetlerde kullanımı gibi hassas konuları geçiştirmektense Kral Fahd Kompleksi doğrudan bir fetva ile sorunun üzerine gitmiştir:

> Bir Müslümanın Mukaddes Kur'an'ı Arapçadan başka bir dilde okuması ya da ezberlemesi caiz midir?
> Eğer bir Müslüman Mukaddes Kur'an'ı Arapça okuyamıyor ya da ezberleyemiyorsa başka bir dilde bunu yapması caizdir; tamamıyla vazgeçmesinden iyidir. Allah demiştir ki, 'Allah kimseye taşıyabileceğinden daha fazla yük vermez' (K. 2:286)[15]

İbn Teymiyye'nin düşüncesini baz alan fetva yalnızca Kur'an çevirilerinin onaylanabilir olduğu fikrini taşımaz, aynı zamanda Kur'an'ı Arapça 'okuma ya da ezberleme' vasfı olma-

---

[14] Dalila B., 'The Holy Qur'an in French and Amazight Distributed', *Ennahar*, http://www.ennaharonline.com/en/news/1806.html (15 Ağustos 2009'da erişilmiştir).

[15] King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, 'Reciting or Memorising the Holy Qur'an in a Language other than Arabic', *Fatwa No. 89* (1426/2005), http://www.qurancomplex.org (2 Mayıs 2012'de erişilmiştir.)

yanlara hiç yapmamaktansa tercihen başka dillerde yapmaları için izin verir. Özellikle Hanefi olmayan ulema için tercümelerin kullanımı üzerine bu dikkat çekici ölçüde liberal olan fikir ne çağdaş Mısır ne de Türk ulemasının bugün onaylayacağı bir fikirdir. Bu fetvada ve Suudi tercüme girişimlerinde erişime dair değerler sistemi Kur'an tercümelerinin yazılması ve kullanımıyla ilgili geleneksel tereddütlere baskın çıkmıştır.

II. Abdülhamid'in panislamcı kampanyasını anımsatan Suudi yayıncılık girişimleri aynı anda kralın İslami sicilini güçlendirmek üzere bir araç olarak hizmet görürken Kur'an'ın kapsamlı bir biçimde –ekonomik ve dilsel olarak– erişilebilir olmasını hedeflemektedir. Osmanlı sultanı Kur'an'ın seri üretimini teşvik etmiş belki de buna önayak olmuş; ancak tercümelerin oluşumunu reddetmiştir ki, seküler rejim daha sonra Türkiye Cumhuriyetinin erken yıllarında Arapça Kur'an'ın devlet tarafından üretimini durdurarak tercümeyi özendirmiştir. Suudi rejimi ve diğerleri bu girişimleri birleştirmiş ve Kur'an'ın erişebilirliği ve her yerde bulunabilirliğinde yeni bir çağ başlatarak hem *mushaf* hem de tercümeleri olabildiğince yaygın bir biçimde dağıtmıştır. Osmanlı ulemasının 1870'ler gibi geç bir tarihe kadar Kur'an'ın basılmasını reddettiği, 1920 ve 1930'larda Arap olmayanlar da dahil olmak üzere, dindar Müslümanların çoğunun Kur'an tercümelerinin zararlı kitaplar olduğunu hissettiği dikkate alındığında, gelinen nokta son derece şaşırtıcıdır. Tercüme üzerine ufuk açıcı modern tartışmalardan sadece elli yıl sonra, yani yirminci yüzyılın son çeyreğinde Kur'an'ı erişilebilir kılma çabaları dönüp dolaşıp aynı noktaya gelmiştir. Kur'an çevirileri neredeyse evrensel olarak kullanılabilir hale gelmiş ve Müslüman dünyasının en tutucu devletlerinden biri büyük ölçekte Kur'an tercümesi ve yayını projelerine girişmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu gibi, Suudi devleti de kendini metnin yalnız tedarikçisi değil, aynı zamanda muhafızı olarak yansıtmaktadır ve Kur'an'ı seri olarak üretme gerekçesini Mukaddes Kitabı korumanın bir yolu olarak açıklamaktadır. Kral Fahd Kompleksi faaliyetlerine kutsal kitaptan bir destek olarak Kur'an ayeti K. 15:9, *Bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine bizik*'e başvurur. Ayet vah-

yin kutsal olarak korunmasını temin ediyorsa Suudilerin bunu alıntılaması Kral Fahd Kompleksinin metni koruma, tercüme etme ve dağıtılması çabalarında Tanrı'nın bir vekili olarak davrandığını ima eder. Dünya çapında matbaa öncesi kitap kültürlerinde kutsal metinlerin korunması daha önce rahipler, Brahmanlar ya da ulema gibi bir grup vâsinin fiziksel olarak nüshaların, kutsal bir dilin bilgisinin ve yorumunun kontrolüne işaret ederken, Kral Fahd Kompleksi ve Müslüman dünyanın büyük bir kısmı bugün yaygın erişim ve ulaşılabilirliğin metni her yerde bulunabilir ve anlaşılabilir kılarak koruduğu fikrini benimsemektedir.

Metne erişebilirlik de geç yirminci ve yirmi birinci yüzyıllarda istikrarlı bir biçimde artan misyonerlik kullanımında tercümenin rolünü artırmıştır. 2012'de Almanya genelinde kentlerin sokakları Müslümanların tercümeye yönelik tavrının son yüzyılda ne ölçüde değiştiğini açığa çıkaran emsalsiz bir Kur'an dağıtım girişimine tanık olunmuştur. Doğru Din (Die Wahre Religion) isimli bir organizasyon her bir Alman hanesine tedarik etmeye yetecek sayıda 25 milyon nüsha teslim etme hedefiyle tüm ülkede, alacak herkese Almanca tercümeleri ücretsiz vermek üzere kabinler kurmuştur. İnisiyatifin Selefi şebekeyle bağları ve son yıllarda İslama dönen Almanları halka duyurduğu dikkate alındığında bir zamanlar Luther'in Alman İncili'nin kontrol edilemeyen bir yangın gibi yayıldığı topraklar, ülkenin kontrollü bir biçimde Kur'an'ın anadilde tercüme edilmiş nüshalarının yağmuruna tutulması girişimine endişeyle reaksiyon göstermiştir.[16] 1912'de Osmanlı Devleti sınırlarından geçen her tercümeye el koymuştu ve en dindar Müslümanlar tercümeleri haram kabul ediyordu. 2012'de kendi dinini yayan Müslümanlar sokaklara çıktı ve bir Avrupa dilinde yapılmış milyonlarca tercümeyi dağıtmak gibi iddialı

---

16 Wolfgang Dick, 'Free Koran Giveaway Sparks Debate', *Deutche Welle*, 13 Nisan 2012, http://www.dw.de/free-koran-giveaway-sparks-security-debate/a-15882277 (22 Haziran 2013'te erişilmiştir); Melissa Eddy ve Nicholas Kulish, 'Koran Giveaway in Germany Has Some Officials Worried', *New York Times*, 16 Nisan 2012, http://www.nytimes.com/2012/04/17/world/europe/germany-koran-giveaway-worries-officials.html (26 Haziran 2012'de erişilmiştir.)

(ve olağandışı) bir kampanyaya girişti. Geçmiş yüzyılın üzerine Müslüman dünyasında Kur'an tercümelerinin ele alınışı ve kullanılmasında bir devrim olduğunu söylemek abartı olmaz.

Sözlü ya da yazılı, tercümeler Arapça konuşmayanların Kur'an ile karşılaşmasının önemli araçları olmuştur ve öyle olmaya da devam edecekler. Geçen on yıllar üzerinden bu konu dikkate alındığında Müslüman entelektüeller ve toplumlar türe dair, Kur'an'ın özgün bir kitap olduğu fikrini, ama aynı zamanda kitabın anlamının bir kısmının ekonomik, dilsel ve coğrafi sınırlar boyunca yayılmasını ve yansıtılmasını mümkün hale getirdiğine dair bir yaklaşım geliştirmişlerdir. Ne İstanbul, ne Kahire ne de Kazan'da bir tercüme Kur'an'a eşittir, ama geç yirminci ve yirmi birinci yüzyılın baskın yaklaşımına göre, tercümeler orijinalinden gelen dikkate değer şeyleri ifade etmektedir ve ifade edilen bu şeyi yayımlamak, çalışmak ve yaymak modern dünyada İslamın detaylandırılmasında en önemli rolü oynamaktadır.

KAYNAKÇA

Ana Kaynaklar

Ahmet Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*, 12 Cilt, İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1309/1891-2

Tezakir, ed. Cavid Baysun, 2. Edisyon, 4 Cilt, Ankara Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1936.

Ahmet Mithad. *Beşair: Sıdk-ı Muhammediye*, İstanbul, Kırk Anbar Matbaası, 1312/1894-5.

Ahmet Salih b. Abdullah. *Zübeyd-i asari'l-Mevahib ve'l-Envar.* İstanbul Rıza Efendi Matbaası, 1292/1875

Ağaoğlu, Ahmet.'Türkçe Lisanı Haram mıdır?' *Milliyet Gazetesi,* 11 Nisan 1926, s.1.

Akçura, Yusuf'1329 Senesinde Türk Dünyası' (1914), Murat Şefkatli içinde, ed. *Türk Yurdu*, 3. cilt, Ankara, Tutibay Yayınları, 1999.

Akseki, Ahmet Hamdi, 'Cevabı mı? İtirafı mı?' *Sebilürreşad* 24, no. 600 (1924), ss. 23-6.

'Türkçe Kur'an Namındaki Kitabın Sahibi Cemil Said'e'. *Sebilürreşad* 24, no. 624 (1924), ss. 403-6.

Algonia, Ailyn. 'Ottoman Era's Qur'an Copy Star Attraction at Book Fair'. *Qatar Tribune*, 30 Kasım 2010, ss.1, 16.

Ali, Abdullah Yusuf, tr. *The Glorious Kur'an.* Libyan Arap Republic, Call of Islam Society, 1973; *The Holy Qur'an.* Lahor, Shaikh Muhammad Ashraf,1934; *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary.* Kahire, *al-Manar*,1938.

Ali, Muhammad, tr.*The Holy Qur'an: Containing Arabic Text with English Translation and Commentary.* Woking, Islamic Review Office, 1917.

Ali Suavi, İstanbul'da Mektup'. *Ulum*, 15 Şaban 1287/9, Kasım 1870, ss. 82-3.

Amme Cüzü (Juz' 30). İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1302/1884-5.

Ankaralı İsmail. *Fatiha Tefsiri: Fütuhat-i Ayniye.* İstanbul, Matbaa-i Ahmet Kamil, 1328/1910-11.

Ayıntâbî Mehmet. *T ercüme-i Tefsir-i Tibyan*. Kahire, Bulak, 1257/1841-2.

Ayıntâbî Mehmet ve İsmail Ferruh. *Tefsir-i Tibyan ve Tefsir-i Mevakib* (tek bir ciltte basılmıştır). Dersaadet, İstanbul, Şirket-i Sahafiye-i Osmaniye, 1902.

Azmzade Refik Bey. *Kıvam-ı İslam,* tr. Mehmet Ubeydullah. Kahire, 1324/1906.

Balıkesirli Devletoplu Yusuf. *Vikaye-i Manzume,* MS İzmir 162. Süleymaniye Kütüphanesi, İstanbul.

Barton, James L. *Daybreak in Turkey*. Boston, Pilgrim Press, 1908.

Bereketzade İsmail Hakkı. 'Necaib-i Kur'aniye'. *Sırat-ı Müstakim* 1, no. 2 (1908), ss. 23-6.

Biberstein-Kazimirski, Albert de, tr. *Le Koran*, Paris, Charpentier, 1841; 1869.

Bigiyev, Musa Carullah, *Halk Nazarında bir Niçe Mesele.* Kazan, Mahmud 'Alim Efendi Maqsudov, 1912.

______, 'Teesüf etmiştim şimdi anladım'. *İslam Dünyası* 1, no. 10 (1913), ss. 149-55.

Bodin, Jean. *Colloque entre sept savants qui sont de différents sentiments: Des secrets cachez, des choses relevées.* Geneva, Droz, 1984.

(Börekçi), Mehmet Rifat. 'Beyan-ı Hakikat Müslümanlara'. *Sebilürreşad* 24, no. 599 (1924), ss. 7-8.

______, 'İkaz'. *Sebilürreşad* 24, no. 620 (1924), s. 349.

Bozkurt, Mahmut Esat. *Atatürk İhtilali.* İstanbul, Burhaneddin Matbaası, 1940.

de Busbecq, Ogier Ghislain (Ghiselin). *The Turkish Letters of Ogier Ghiselin De Busbecq, Imperial Ambassador at Constantinople, 1554-1562.* tr. Edward Seymour Forster. Oxford, Clarendon Press, 1968.

'Büyük bir Tecavüz: Kur'an'dan Menfaat Teminine Kalkışan bir Hıristiyan'. *Sebilürreşad* 21,no. 542-3 (1923), ss. 181-2.

Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakim ve Meal-i Kerim*, 3 cilt. İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1953.

Celal Nuri. *Hatemü'l Enbiya.* İstanbul, Yeni Osmanlı Matbaası, 1332/1913-14.

Cemaleddin Efendi. *'Münevver Hocamız'*. Vakit, 6 Nisan 1926, s. 2.

Cemil Sait (Dikel). *Kur'an-ı Kerim Tercümesi.* İstanbul, Şems Matbaası, 1924.

Cevdet.*Bkz*. Ahmet Cevdet Paşa.

Dalde, Godfrey.*Tafsiri Ya Kurani Ya Kiarabu Kea Lugha Ya Kiswahili Pamoja Na, Dibaji Na Maelezo Machache*. London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1923.

Demircioğlu, Cemal. 'From Discourse to Practice: Rethinking "Translation" (*Terceme*) and Related Practices of Text Production in the Late Ottoman Literary Tradition'. PhD Tezi, Boğaziçi Üniversitesi, 2005.

al-Dihlawi, Muhammad Jamal al-Din. *el-Tefsirü'l-Cemali alal'l-tenzil il-Celali,* tr. Muhammad Khayr al-Din Hindi al-Haydarabadi. Kahire, Bulak Matbaası, 1294/1877.

Doğrul, Ömer Rıza .'A Heavy Loss for the Muslim World: Muhammad Ali and His Work', *Islamic Review* (Mayıs 1952), ss. 17-18.

Kur'an Nedir? İstanbul, Amedi Matbaası, 1927.

Tanrı Buyruğu: Kur'an-ı Kerim Tercüme ve Tefsiri. İstanbul, Muallim Ahmet Halit Kütüphanesi, 1934.

(Ebussuud) Abü'l-Su'üd Muhammad b. Muhammad, 'Imadi, *Irshad al– 'aql al-salim ila mazaya al-Qur'an al-Karim*, 5. sayı. Beyrut, Dar al-Fikr, 1421/2001.

Ebuzziya, Tevfik. *Lügat-i Ebuzziya,* İstanbul, Matbaa-i Ebuzziya, 1306/1888-9.

Efgani, Ubeydullah.*Kavm-i Cedid*. İstanbul, Şems Matbaası, 1331/1912-13.

'Eid ul-Fitr'. *Islamic Review* (Haziran-Temmuz 1920), ss. 224-7.

Ersoy, Mehmet Âkif. *Kur'an Meali: Fatiha Suresi-Berae Suresi*, ed. Recep Şentürk ve Asım Cüneyd Köksal. İstanbul, Mahya Yayınları, 2012.

'Mevaiz-i Diniyeden: İttihad Yaşatır, Yükseltir –Teferruk Yakar, Öldürür'. *Sırat-ı Müstakim* 5, no. 116 (1326/1908), ss. 205-7.

Safahat: Asım. İstanbul, Sırat-ı Müstakim, 1911; 6. Bölüm, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1958.

(Eşref Edip).'Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi'. *Bkz.* Fergan, Eşref Edip.

'Kur'an-ı Kerim Tercümeleri Hakkında'. *Bkz*. Fergan, Eşref Edip.

'Kur'an Tercümelerindeki Hatalar'. *Bkz*. Fergan, Eşref Edip.

Euclid.*Euclid's elementorum geometicorum libri tredecim; Ex tradizione dottissimi Nasiridini Tusini*. Roma, Typographia Medicea, 1594.

Fani, Şeyh Muhsin-i (Hüseyin Kâzım Kadri). 'Hazreti Şeyhin Sebil'e İlk ve Son Cevabı', (Eşref Edip'te) yeniden basılmıştır, 'Kur'an-ı Kerim Tercümeleri Hakkında', *Sebilürreşad* 24, no. 599 (1924), s. 8.

(Hüseyin Kâzım Kadri). *İstikbale Doğru*. İstanbul, Ahmet İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi. 1331/1913-14.

(Hüseyin Kâzım Kadri). *Nurü'l Beyan: Kur'an-ı Kerim'nin Türkçe Tercümesi,* ed. İbrahim Hilmi. İstanbul, Matbaa-i Ammire, 1924.

Fayyaz, Ali. '264m Copies of Qur'an Distributed'. *Arab News*, 5 Eylül 2013

http://www.arabnews.com/news/463606 (11 Haziran 2014'te ulaşılmıştır).

Fergan, Eşref Edip.'Kur'an-ı Kerim Tercümeleri Hakkında'. *Sebilürreşad* 24, no. 599 (1924), ss. 8-11.

'Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi'. *Sebilürreşad* 23, no.596 (1924), ss. 377-8; 23. sayı, no. 596 (1924), ss. 386-9.

'Kur'an Tercümelerindeki Hatalar'. *Sebilürreşad* 24, no. 601 (1924), ss. 35-7.

Mehmed Akif: Hayatı-Eserleri ve 70 Muharririn Yazıları. İstanbul, Asari İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, 1938.

Ferruh.*Bkz.* İsmail Ferruh.

al-Ghamrawi, Muhammad Ahmad ve Amir Shakib Arslan. *al-Naqd al-tahlili li-kitab fi'l-adab al-jahili*. Kahire, el-Matba 'a al-Salafiyya, 1929.

al-Gazali, Abü Hamid. *İljam al- 'awamm 'an 'ilm al-kalam*. Kahire, al-Maktaba el-Ezheriyya li'l-Turath, 1998.

Giridi Sırrı Paşa.*Ahsenü'l-kasas: Tefsir-i Sure-i Yusuf aleyhisselam*. İstanbul, Şirket-i Mürettibiyye Matbaası, 1893.

Sırr-ı Furkan: Tefsir-i Sure-i Furkan, İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1312/1894-5.

Sırr-ı İnsan: Tefsir-i Sure-i İnsan. İstanbul, Eski Zabtiye Caddesinde 61 numaralı Matbaa, 1312/1894-5.

Sırr'ı Meryem: Tefsir-i Sure-i Meryem. Diyarbakır, Vilayet Matbaası, 1312/1894-5.

Sırr-ı Tenzil. Diyarbakır, Diyarbakır Matbaası, 1311/1893-4

Gökalp Ziya.'Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak' (1918), Mustafa Koç'un içinde, ed., *Kitaplar*. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, ss. 39-88.

Ziya Gökalp Külliyatı, 1. Cilt: *Şiirler ve Halk Masalları,* ed. Fevziye Abdullah Tansel. Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1952.

Goldsack, Willam, tr. *Koran*, Kalküta, 1908-20.

'Haber: Daire-i Meşihat'te'. *Tanin* 2, no. 1563 (1913), s. 6.

'Hadise Hakkında Bursa'da Gazi Hazretlerinin Tebliği'. *Vakit,* 2 Şubat 1933, s. 1.

The Holy Qur'an, with English Translation and Explanatory Notes. Qadian, Anjuman-i Taraqqi-i İslam, 1915.

el-Hüseyni, Seyyid Süleyman (Süleyman Tevfik). *Kur'an-ı Kerim Tercümesi: Türkçe Mushaf-ı Şerif.* İstanbul, Sühulet Kütübhanesi, 1927.

(Süleyman Tevfik). *Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri.* İstanbul, Maarif Kütüphanesi, 1924.

(Süleyman Tevfik). *Tercüme-i Şerife: Kur'an-ı Kerim.* İstanbul, Sühulet Kütüphanesi ve Matbaa-ı Ahmet Kamil, 1927.

(Süleyman Tevfik), *Zübdetü'l-Beyan.* İstanbul, Amidi Matbaası, 1924.

İbn Manzur, Muhammad b. Muharram. *Lisan al– 'arab,* 18 cild. Beyrut, Dar Ihya' al-Turath al– 'Arabi, 1997.

'İlahiyat Fakültesinde Hazırlanan Lahiye Etrafında'. *Vakit,* 20 Haziran 1928, s. 1.

'India: Nizam's Azam and Moazzam'. *Time Magazine,* 31 Kasım 1931.

http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,742647,00.html (?)izxx!QhG4P5Bn.

'Indian Delegation at the Mosque'. *Islamic Review* (Nisan 1920), s. 139.

'Islam: Calip's Beauteous Daughter'. *Time Magazine,* 9 Kasım 1931.

http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,742555,00.html.

İsmail Ferruh. *Tefsir-i Mevakib.* İstanbul, Matbaa-i Amire, 1281/1864.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Meani-i Kur'an – Kuran-ı Kerim'in Türkçe Tercümesi: Ayat-ı Kerimenin Mebdeleriyle, Şerh ve İzahatını Havidir.* İstanbul, Kitaphane-i Hilmi, Milli Matbaa, 1927.

Janet, Paul ve Gabriel Seailles, *Tahlili Tarih-i Felsefe: Metalib ve Mezahib,* tr. Elmalılı Hamdi. İstanbul, Matbaa-i Amire, 1925.

Kadri, Hüseyin Kâzım (Şeyh Muhsin-i Fani, mahlas). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Hatıralarım*, ed. İsmail Kara. İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

(Karaosmanoğlu), Yakup Kadri. *Nur Baba*. İstanbul, Akşam Matbaası, 1922.

Kashifi, Husayn Wa'iz. *Mevakib: Terceme-i Tefsir-i Mevahib*, tr. İsmail Ferruh. İstanbul, Matbaa-i Amire, 1282/1865.

Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Cihannüma*. Kostantiniyye, İstanbul, Darü'l-Tıbaati'l-Amire, 1144/1732.

Kayserivi, İbrahim Gözübüyükzade. *Tercüme-i Sure-i Duha*, ed. Mahmud Raci. İstanbul, Ali Şevki Efendi Matbaası, 1287/1879-71.

Kazimirski, M. *Bkz.* Biberstein-Kazimirski, Albert de.

Khan, Abu Taleb. *Travels of Mirza Abu Taleb Kahn in Asia, Africa, and Europe During the Years 1799 to 1803*, tr. Charles Stewart. New Delhi, Sona Publications, 1972.

King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an. 'Recitin or Memorising the Holy Qur'an in a Language Other than Arabic'. *Fatwa No*. 89 (1426/2005):

http://www.qurancomplex.org (2 Nisan 2013'te erişilmiştir.)

Kureyşizade, Mehmet Fevzi. *El-Havasü'n-nafia fi tefsir suret el-Vakia*. İstanbul, 1313/1895-6.

MacCallum, F. Lyman. 'Turkey Discovers the Koran'. *Muslim World* 23 (1933), ss. 24-8.

MacCallum, Frederick W. *İncil: Ve Diğer Kitaplar*. İstanbul, Amerikan Kitabımukaddes Şirketi ve İngiliz ve Ecnebi Kitabımukaddes Şirketi, 1933.

al-Mahalli, Jalal al-Din ve Jalal al-Din al-Suyuti. *Tafsir al-Jalalayn*. Şam, Matba 'at al-Mallh, 1389/1969.

al-Maraghi, Muhammad Mustafa. *Bath fi tarjamati'l-Qur'an il-karim wa ahkamiha*. Kahire, Matba 'at al-Ragha'ib, 1355/1936.

(Mehmet Âkif), 'Mevaiz-i Diniyeden'. *Bkz.* Ersoy, Mehmet Âkif.

Mehmet Rifat, *Bkz.* (Börekçi), Mehmet Rifat.

Milaslı, İsmail Hakkı.'Kur'an-ı Kerim Tercüme Olunabilir mi?' *Sebilürreşad* 15, no. 390 (1919), ss. 447-9.

'Mr. Lloyd George and the Indian Khilafat Delegation'. *Islamic Review* (Nisan 1920), ss. 140-41.

Muslim Ömer Naci. *Hülasatü'l-İhlas*, ed. Ahmed Sabri. İstanbul, Matbaa-i Ebüziziya, 1304/1886-7.

Muamma-i ilahi yahoo bazı süver-i Kur'aniyenin evailindeki huruf-ı tehecci. İstanbul, 1302/1884-5.
Musa Kâzım. *Safvetü'l-beyan fi tefsiri'l-Kur'an.* İstanbul, Matbaa-i Amire, 1335/1916-17.
Mushaf-ı Şerif. İstanbul, Matbaa-i Osmaniye, 1301/1884.
*Mushaf-ı Şerif.*MS Hacı Mahmud Efendi 6, Süleymaniye Library, İstanbul.
Naci. *Bkz.* Muallim Ömer Naci.
Nahid, Haşim. *Türkiye İçin: Necat ve İ'tila Yolları.* İstanbul, 1331/1912-13.
Türkiye İçin Necat ve İ'tila Yolları. Konya, Tablet Yayınları, 2006.
Namık Kemal. 'Kemal'ın Müdafaası'. *Mecmua-i Ebüzziya 3*, no. 25 (1300/1882), ss. 769-81.
'Petersburg'da İslam Matbaası'. *İslam Dünyası* 1, no. 16 (1913), s. 256.
Richter, Julius. *A History of Protestant Missions in the Near East.* New York, Fleming H. Revell, 1910.
Rıza, Muhammad Reşit. 'Bab al-as'ila wa'l-ujubat al-diiyya'. *al-Manar* 4, no. 13 (1901=, ss. 493-500.
'Fatawa *al-Manar*: Wujub ta Allum al– 'arabiyya 'ala kulli muslim'. *al-Manar* 17, no. 8 (1914), ss. 589-92
'Tarjamat aş-Qur'an'. *al-Manar* 11, no. 4 (1908), ss. 268-74.
'Tarjamat al-Qur'an wa kawn al– 'arabiyya lughat al-islam'. *al-Manar* 32, no. 3 (1931), ss. 184-9.
Sabri, Mustafa.*Dini Müceddidler*. İstanbul, Evkâf Matbaası, 1338/1919-20
Mas 'alat tarjamat al-Qur'an. Kahire, al-Matba ' al-Salafiyya, 1351/1932.
Sağdıç, Ruhi Naci.'Kur'an Tercemeleri Münasebetiyle Mehmed Âkif Merhum Hakkında Hatıralar'. *Sebilürreşad* 11, no. 2 (1958), ss. 281-3.
Şefkatlı, Murat, ed. *Türk Yurdu*, 17 sayı. Ankara, Tutibay Yayınları, 1998.
Sell, Edward.*The Faith of Islam*. London, Trübner, 1880
Şemseddin Sami. *Kamus-i Turki.* İstanbul, İkdam Matbaası, 1317/1899; İstanbul, Çağrı Yayınları, 1987.
Kamusü'l-Alam: Tarih ve Coğrafya Lügati ve Tabir-i Esahhiyle Kaffe-i Esma-i Hassa-i Camidir. İstanbul, Mihran Matbaası, 1306-16/1889-98.

Taaşşuk-ı Tal'at ve Fıtnat. İstanbul, Elcevaip Matbaası, 1289/1872-3.

Şeref Kâzım.'Yeni Neşriyat: Kur'an Tercümeleri'. *Mihrab* 1, no. 11 (1924), s. 352.

Şerif, Ş. 'Kur'an'dan Gafletimiz ve Sebepleri'. *İslam Dünyası* 1, no. 14 (1913), ss. 215-17.

Shakir, Muhammad.*al-Qawl al-fasl fi tarjamat al-Qur'an al-karim ila'l-lughat al-a 'jamiyya*. Kahire, Matba 'at al-Nahda, 1925.

Sherrill, Charles H.'Ambassador Charles H. Sherrill Comments on Atatürk's Views on Religion', Rifat Bali içinde, ed., *New Documents on Atatürk: Atatürk as Viewed through the Eyes of American Diplomats*. İstanbul; Isis Press, 2007, ss. 169-72.

______, *A Year's Embassy to Mustafa Kemal*. New York, Charles Cribner's Sons, 1934.

Şirani, ahmet.'Kur'an-ı Kerim Tercümesi Hakkında'. *Hayrü'l Kelam* 1, no. 17 (1914), s. 136.

Süleyman Tevfik. *Bkz*. el-Hüseyni, Seyyid Süleyman.

al-Suyuti, Jalal al-Din.*el-Hakaik: Mimma fil-ccmi is-sagir vel-mesarik min hadis-i hayr il-halaik*, tr. Mehmet Zihne. İstanbul, Bab-i Ali Caddesinde 25 Numaralı Matbaa, 1310-11/1892.

al-Tabari, Abu Ja 'far Muhammad b. Jarir b. Haizd. *Jami 'al-bayan 'an ta'wil ay al-Qur'an*, 15 sayı. Beyrut, Dar al-Fkr, 1984; ed. 'Abd al-Sanad Hasan al-Yamama, 26 sayı, Kahire, Dar Hijr, tarihi yok.

'Taqriz al-matbü 'at al-haditha: Al-mushaf al-sharif, tab 'at al-hukuma al-akhira lahu'. *al-Manar* 26, no. 10 (1926), ss. 795-6.

Tevfik, Süleyman (Seyyid Süleyman el-Hüseyni, mahlas). *Tercümeli Kur'an-ı Kerim*. İstanbul, Maarif Kütüphanesi, 1927.

Tokgöz, Ahmet İhsan. *Matbuat Hatıralarım*, ed. Alpay Kabacalı. İstanbul, İLetişim Yayıncılık, 1993.

Türk Büyük Millet Meclisi Zabıt Ceridesi (Proceedings of the Turkish Grand National Assembly), II. cilt. İntihab Devresi, İkinci İctima Celse, 21 Şubat 1925. Ankara, TBMM Matbaası.

'Türkçe Namaz'. *Akşam*, 7 Nisan 1926, s. 2.

'Türkçe Namaz'. *Milliyet*, 7 Nisan 1926, s. 3.

Türk-İslam Eserler Müzesi, no. 40 (827/1424), İstanbul, Türkiye.

al-Wahidi, 'Ali b. Ahmad. *Asbab al-nuzül*, ed. Yousef Meri, tr. Mokrane Guezzou. Amman, Royal Al al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2008.
Wajdi, Muhammad Farid, *al-Adilla al– 'ilmiyya 'ala jalas tarjamat ma 'ani'l-Qur'an ila'l-lughat al-ajnabiyya.* Kahire, Matba 'at al-Ragha'ib, 1355/1936.
Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir,* 9 cilt, İstanbul, Matbaa-i Ebüzziya, 1935-9; *Hak Dini, Kur'an Dili: Meali*, ed. Sadık Kılıç ve Lütfullah Cebeci, Ankara, Akçağ, 2006.
'Yeni Tefsircilerden Müslümanların Ricası'. *Sebilürreşad* 24, no. 602 (1924), s. 64.
'Yerebatan camisinde Türkçe Yasin okunacak'. *Cumhuriyet*, 22 Ocak 1932, s. 1
Yunus Nadi. 'Türkçe Kuran, Türkçe İbadet'. *Cumhuriyet*, 25 Ocak 1932, ss. 1,4.
Yusuf Ali. Bkz. Ali, Abdullah Yusuf.
al-Zarkashi, Muhammad b. Bahadur. *Bahr al-muhit fi usual al-fiqh.* Beyrut, Dar al-Kutub al– 'Ilmiyya, 2000.
Ziya, Yusuf. 'Meani'l-Kur'an', *Mihrab* 2, no. 28 (1341/1925), ss. 162-4.

İkincil Kaynaklar

Abdul-Raof, Hussein. *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis.* Richmond, Curzon, 2001.
'The Qur'an: Limits of Translatability', Said Faiq içinde, ed., *Cultural Encounters in Translation from Arabic.* Clevedon, Multilingual Matters, 2004, ss. 91-106.
Altuntaş, Halil.*Kur'an'ın Tercümesi ve Tercüme ile Namaz Meselesi.* İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
Amanat, Abbas.*Pivot of the Universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian Monarchy, 1831-1896.* Berkeley, University of California Press, 1997.
Anderson, Benedict.*Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* New York, Verso, 1991.
Artery, Arthur J.tr.*The Koran Interpreted.* London, Allen and Unwin, 1955.
al– 'Arif, 'Arif.*Tarikh Bi'r al-Sab ' wa qaba'iliha. Kudüs, Matba 'at BAyt al-Maqdis*, 1934.

Arslanpay, Nail. *Diyanet İşleri Başkanlığı: Kuruluşu Çalışması ve Birimlerinin Tanıtılması,* Ankara, Ayyıldız Matbaası, 1973.

Asad, Muhammad.*The Message of the Qur'an.* Gilbatar, Dar al-Andalus, Brill, 1980

Atiyeh, George N.ed.*The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East.* Albany, State University of New York Press, 1995.

Aydar, Hidayet.*Kur'an-ı Kerim Tercümesi Meselesi.* İstanbul, Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.

Ayoub, Mahmoud.*The Great Tiding: Interpretation of Juz' 'Amma, the Last Part of the Quran.* Trablus, Libyan Arab Republic, Islamic Call Society, 1983.

'Translating the Meanings of the Qur'an: Traditional Opinions and Modern Debates'. *Afkar/Inquiry* 3, no. 5 (1986), ss. 34-9.

Ayvazoğlu, Beşir.*1924: Bir Fotoğrafın Uzun Hikayesi.* İstanbul, Kapı Yayınları, 2006.

al-Azmeh, Aziz.*Islams and Modernities.* London, Verso, 1993.

'Nationalism and the Arabs'. *Arab Studies Quarterly* 17, no. 1 ve 2. (Kış/İlkbahar, 1995), ss. 1-18.

al-Bagdadi, Nadia.'From Heaven to Dust: Metamorphosis of the Book in Pre-Arab Culture'. *Medieval History Journal* 8, no. 1 (2005), ss. 83-107.

Bali, Rifat N.ed.*New Document on Atatürk: Atatürk as Viewed through the Eyes of American Diplomats.* İstanbul, Isis Press, 2007.

Barnstone, Willis.*The Poetics of Translation: History, Theory, Practice. New Haven,* CT, Yale University Press, 1993.

Bassnett, Susan ve Andre Lefevere. *Translation, History, and Culture.* London, Pinter Publishers, 1990.

Constructing Cultures: Essays on Literary Translation. Clevedon, Multilingual Matters, 1998.

Bein, Amit.'The Ulema, Their Institutions, and Politics in the Late Ottoman Empire (1876-1924)'. PhD Tezi, Princeton University, 2006.

Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition, Stanford, CA, Stanford University Press, 2011.

Bergstrasser, Gotthelf. 'Koranlesung in Kairo', *Der Islam* 20 (1932), ss. 1-42; sayı. 21 (1933), ss. 110-34.

Berkes, Niyazi.*The Development of Secularism in Turkey*. New York, Routledge, 1998.

Binark, İsmet.*Eski Kitapçılık Sanatlarımız*. Ankara, Kazan Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yayınları, 1975.

Binark, İsmet ve Halit Eren. *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an: Printed Translations, 1515-1980*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, Research Centre for Islamic History, Art, and Culture (IRCICA), 1896.

Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. London, Luzac, 1937.

'Turkish Translations of the Koran'. *Muslim World* 28, no. 4 (1938), ss. 394-9.

Birinci, Ali."'Birgivi Risalesi"': İlk Dini Kitab Niçin ve Nasıl Basıldı)' *Tarih Yolunda: Yakın Mazi Sıyasi ve Fikri Ahvali*. İstanbul, Dergah Yayınları, 2001, ss. 193-6.

'Osman Bey ve Matbaası: Ser-Kurena Osman Beyin Hikayesine ve Matbaa-i Osmaniye'nin Tarihçesine Medhal'. *Müteferrika* 39, no. 1 (Yaz 2011), ss. 3-148.

Bobzin, Hartmut."'A Treasure of Heresies": Christian Polemics against the Qur'an', Stefan Wild içinde, ed., *The Qur'an as Text*. Leiden, Brill, 1996, ss. 157-76.

Growers, Michaelle ve Charles Kurzman. 'Comparing Reformations', aynı yazar içinde, editörler. *An Islamic Reformation?* Lanham, MD, Lexington Books, 2004.

Brummett, Palmira Johnson. *Image and Imperialism in the Ottoman Revolutionary Press, 1908-1911*. Albany, State University of New York Press, 2000.

Burçoğlu, Nedret Kuran. 'Matbaacı Osman Bey: Saray'dan İlk Defa Kur'an-ı Kerim Basma İznini Alan Hattat'. *Tarih ve Toplum* 209 (2001), ss. 33-41.

'Osman Zeki Bey and His Printing Office the Matbaa-i Osmaniye' Philip Sadrove ve Colin Paul Mitchell içinde, editörler, *History of Printing and Publishing in the Languages and Countires of the Middle East*. New York, Middle East Studies Association of North America, 2007, ss. 35-58.

Burman, Thomas E. '*Tafsir* and Translation: Traditional Arabic Qur'an Exegesis and the Latin Qur'ans of Robert of Ketton and Mark of Toledo'. *Speculum* 73, no. 3 (1998), ss. 703-32.

Reading the Qur'an in Latin Christendom, 1140-1560. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.

Casale, Giancarlo.*The Ottoman Age of Exploration*. Oxford, Oxford University Press, 2010.

Çavaş, Raşit ve Fatmagül Demirel. 'Yeni Bulunan Belgelerin Işığında II. Abdülhamid'in Yaktırdığı Kitapların bir Listesi', *Müteferrika* 28, no. 2 (2005), ss. 3-24.

Chambers, Richard.'The Education of a Nineteenth-Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Paşa'. *International Journal of Middle East Studies* 4, no. 4 (1973), ss. 440-64.

Chauvin, Victor.*Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes, publies dans l'Europe Chrétienne de 1810 a 1885*, cilt X. Liege, H. Vaillant-Carmanne, 1907.

Clark, Harry.'The Publication of the Koran in Latin: A Reformation Dilemma'. *Sixteenth Century Journal* 15, no. 1 (1984), ss. 3-12.

Clark, Peter.*Marmaduke Pickthall: British Muslim*. London, Quartet Books, 1986.

'A Man of Two Cities: Pickthall, Damascus, Hyderabad'. *Asian Affairs* 25, no. 3 (1994), ss. 270-80.

Cook, Michael.*The Koran: A Very Short Introduction*. Oxford, Oxford University Press, 2000.

Cündioğlu, Dücane. *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e: Anlam'ın Tarihi*. İstanbul, Tibyan, 1997.

'Bir Kur'an Mütercimi Cemil Said'in Kendi Kaleminden Özgeçmişi'. *Dergah* 9, no. 100 (1998), ss. 46-7.

'Türkçe Kur'an Çevirilerinin Siyasi Bağlamında Bir Kur'an Mütercimi: Süleyman Tevfik'. *Müteferrika* 13 (Yaz 1998), ss. 21-52.

Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi. Cağaloğlu, İstanbul, Kitabevi, 1998.

Türkçe İbadet. İstanbul, Kitabevi, 1999.

Bir Kur'an Şairi: Mehmed Akif ve Kur'an Meali. İstanbul, Gelenek, 2000.

'"Mason" Olduğu Söylenen Kur'an Mütercimi (1)'. Yeni Şafak, 3 Ekim 2000.

http://yenisafak.com.tr/arsiv/2000/ekim/03/dcundioglu.html; '"Mason" Olduğu Söylenen Kur'an Mütercimi (2), 6 Ekim 2000. http://yenisafak.com.tr/arsiv/2000/ekim/06/dcundioglu.html.

Kur'an Çevirilerinin Dünyası, İstanbul, Kaknüs, 2005.

Mehmed Akif'in Kur'an Tercümeleri. İstanbul, Kaknüs, 2005.

Curtis, Edward E. *Black Muslim Religion in the Nation of Islam, 1960-1975*. Chapel Hİll, University of North Carolina Press, 2006.

Dalila B.'The Holy Qur'an in French and Amazight Distributed'. *Ennahar*.

http://www.ennaharonline.com/en/news/1806.html (13 Mart 2012'de erişilmiştir).

Davison, Andrew.'Secularization and Modernisation in Turkey: The Ideas of Ziya Gökalp'. *Economy and Society* 24, no. 2 (1995), ss. 189-224.

Demir, Adem.'Cemaatler arası Meal Savaşı'. *Newsweek Türkiye*, 5 Temmuz 2009, ss. 52-4.

Deringil, Selim. 'The Struggle against Shiism in Haidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda'. *Die Welt des Islams* 30, no. 1 (1990), ss. 45-62.

'Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdulhamid II (1876-1909)'. *International Journal of Middle East Studies 23*, no. 3 (1991), ss. 345-59.

The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909. London, I.B. Tauris, 1998.

Dick, Wolfgang.'Free Koran Giveaway Sparks Debate'. *Deutsche Welle*, 13 Nisan 2012. http://www.dw.de/free-koran-giveaway-sparks-security-debate/a-15882277 (22 Ocak 2013'te erişilmiştir).

Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Bibliyografyası (1924-2010). http://www.diyanet.gov.tr/yayin/y_bibliografya.pdf.

Doğan, Muhammet Nur. *Fuzuli'nin Poetikası*. Cağaloğlu, İstanbul, Kitabevi, 1997.

Dressler, Markus. *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. Oxford, Oxford University Press, 2013.

Düzdağ, M. Ertuğrul. *Mehmed Akif: Mısır Hayatı ve Kur'an Meali*. Cağaloğlu, İstanbul, Şule Yayınları, 2003.

Eckmann, Janos. *Middle Turkic Glosses of the Rylands Interlinear Koran Translation. Budapest*, Academia Kiado, 1976.

Eddy, Melissa ve Nicholas Kullish. 'Koran Giveaway in Germany Has Some Officials Worried'. *New York Times*, 16 Nİsan 2012.

http://www.nytimes.com/2012/04/17/world/europe/germany-koran-giveaway-worries-officials.html?_r=0 (13 Haziran 2014'te erişilmiştir)

Eisenstein, Elizabeth L. *The Printing Revolution in Early Modern Europe*, 2nd. edn. Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

Eren, Halit.'Editorial'. *OIC Research Centre for Islamic History, Art and Culture Newsletter*, no. 80 (Eylül-Ekim 2009), s. 1.

Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*, 5. sayı. İstanbul, Osman Bey Matbaası, 1943.

Ernst, Carl.*How to Read the Qur'an*. Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2011.

Fortna, Benjamin c. 'Islamic Morality in Late Ottoman 2Secular' Schools'. *International Journal of Middle East Studies* 32, no. 3 (2001), ss. 369-93.

Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire, Oxford, Oxford University Press, 2002.

'Learning to Read in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic'. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 21, no. 1-2 (2002), ss. 33-41.

Learning to Read in the Late Ottoman Empire and the early Turkish Republic, New York, Palsgrave-Macmillan, 2011.

Fremantle, Anne Jackson. *Loyal Enemy*. London, Hutchinson, 1938.

Gerçek, Selim Nüzhet. *Türk Matbaacılığı, sayı I: Müteferrika Matbaası*. İstanbul, Devlet Basımevi, 1939.

Gershon, Israel ve James P. Jankowski. *Egypt, Islam, and the Arabs: The Search for Egyptian Nationhood*, 1900-1930. Oxford, Oxford University Press, 1986.

Ghanea, Bassiri, Kambiz. *A History of Islam in America: From the New World to the New World Order*. New York, Cambridge University Press, 2010.

Goldschmidt, Arthur.*A Biographical Dictionary of Modern Egypt*. Boulder, CO, Lynne Reinner Publishers, 2000.

Green, Nile.'Journeymen, Middlemen: Travel, Transculture, and Technology in the Origins of Muslim Printing'. *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 2 (2009), ss. 203-24.

'Stones from Bavaria: Iranian Lithography in Its Global Contexts'. *Iranian Studies* 43, no. 3 (2010), ss. 305-31.

Bombay Islam: The Religious Economy of the West Indian Ocean, 1840-1915. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Gunasti, Susan. 'Approaches to Islam in the Thought of Elmalılı Muhammed Hamdi Yazir (1878-1942)'. Basılmamış PhD tezi, Princeton University, 2011.

'Political Patronage and the Writing of Qur'an Commentaries among the Ottoman Turks'. *Journal of Islamic Studies* 24, no. 3 (2012), ss. 335-57.

Gündüz, Mahmut. 'Matbaa Tarihçesi ve İlk Kur'an-ı Kerim Basımları'. *Vakıf Dergisi* 12 (1978), ss. 335-50.

Haddad, Mahmoud.'Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashid Rida's Ideas soon the Caliphate'. *Journal of the American Oriental Society* 117, no. 2 (1997), ss. 253-77.

Hagen, Gottfried.'Translations and Translators in a Multilingual Society: A Case Study of Persian-Ottoman Translations, Late Fifteenth to Early Seventeenth Century'. *Eurasian Studies* 2, no. 1 (2003), ss. 95-134.

'From Haggadic Exegesis to Myth: Popular Stories of the Prophets in Islam', Roberta Sterman Sabbath içinde, ed., *Sacred Tropes: Tanakh, New Testament, and Qur'an as Literature and Culture*. Leiden, Brill, 2009, ss. 301-16.

bin-Hamza, Mehmet ve Ahmet Topaloğlu. *XV. Yüzyıl Başlarında Yapılmış Satır-Arası Kur'an Tercümesi*. İstanbul, Devlet Kitapları, 1976.

Hanioğlu, Şükrü.'Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic'. *Studio Islamica* 86, no. 2 (1997), ss. 133-49.

A Brief History of the Late Ottoman Empire, Princeton, NJ; Princeton University Press, 2008.

Hassan, Mona F.'Loss of Caliphate: The Trauma and Aftermath of 1258 and 1924'. Basılmamış PhD Tezi, Princeton University, 2009.

Hz. Osman'a İzafe Edilen Mushaf-ı Şerif: Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası, ed. Tayyar Altıkulaç. İstanbul, IRCICA, 2007.

Ichwan, Nur Noch.'Differing Responses to Ahmedi Translation and Exegesis'. *Archipel* 62 (2001), ss. 143-61.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. *'Education'. Encyclopedia of the Ottoman Empire*, ed. Gabor Agoston ve Bruce Masters. New York, Infobase Publishing, 2001, ss. 202-3.

The Turks in Egypt and Their Cultural Legacy. Kahire, American University in Cairo Press, 2012.

Imber, Colin.*Ebu-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Stanford, CA, Standord University Press, 1997.

Jeffery, Arthur.'The Presentation of Christianity to Moslems'. *International Review of Missions* 13, no. 2 (1924), ss. 174-89.

Kanlıdere, Ahmet.*Reform within Islam: The Tajdid and Jadid Movement among the Kazan Tatars, 1809-1917: Conciliation or Conflict?* Beyoğlu, İstanbul, Eren, 1997.

Kadimle Cedit arasında Musa Carullah: Hayatı, Eserleri, Fikirleri. İstanbul, Dergah Yayınları, 2005.

Kara, İsmail.'Turban and Fez: Ulema as Opposition', in Elisabeth Özdalga, ed., *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy.* London, Rutledge Curzon, 2005, ss. 162-200.

Karabacak, Esra.*An Inter-Linear Translation of the Qur'an into Old Anatolian Turkish.* Cambridge, MA, Harvard University – Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1994.

Karacson, Imre.'Ibrahim Müteferrika'. *Tarih-i Osmani Mecmuası* 1, no. 3 (Ağustos, 1910), ss. 183-4.

Karamustafa, Ahmet.'Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır's Philosophy of Religion (1848-1946)'. *Archivum Ottomanicum* 19 (2001), ss. 273-9

Karpat, Kemal.*The Politicisation of Islam: Reconstructin Identity, Stae, Faith, and Community in the Late Ottoman State.* New Yokr, Oxford University Press, 2001.

Kashani-Sabet, Firoozeh. *Frontier Fictions.* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1999.

Kayalı, Hasan.*Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918.* Berkeley, University of California Press, 1997.

Kedeourie, Elie.'Egypt and the Caliphate'. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 3/4 (1963), ss. 208-48.

In the Anglo-Arab Labyrinth: The Mcmahon-Husain Correspondence and its Interpretations, 1914-1939. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Khalid, Adeeb.*'Printing, Publishing, and Reform in Tsarist Central Asia'. International Journal of Middle East Studies* 26, no. 2 (1994), ss. 187-200

The Politics of Muslim Cultural reform: Jadidism in Central Asia. Berkeley, University of California Press, 1998.

Khalidi, Rashid, Lisa Anderson, Muhammad Muslih ve Reeva S. Simon, editörler. *The Origins of Arab Nationalism.* New York, Columbia University Press, 1991.

Khan, Ahmad.*World bibliography of Translations of the Holy Qur'an in Manuscript Form II: Translations in Urdu*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu. İstanbul, IRCICA, 2010.

Kidawi, A.R.'Translating the Untranslatable: A Survey of English Translations of the Quran'. *Muslim World Book Review* 7, no. 4 (1987), ss. 66-71.

Koz, M. Sabri.'Mehmed Tevfik ve Süleyman Tevfik'. *Müteferrika* 4 (Kış, 1994), ss. 45-58.

Kristc, Tijana.*Contested Conversions to Islam: Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford, CA, Stanford University Press, 2011.

Kuntay, Midhat Cemal. *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları arasında*, 1. cilt. İstanbul, Maarif Matbaası, 1944; 2. cilt. İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1949.

Mehmet Akif: Hayatı, Sanatı, Seciyesi Seçme Şiirleri. Istanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1986.

Kurzman, Charles. *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

Kushner, David.*To Be Governor of Jerusalem*. İstanbul, Isis, 2005.

Lawrence, Bruce B.'Approximation Saj' in English Renditions of the Qur'an: A Close Reading of Sura 93 (al-Duha) and the *basmala*'. *Journal of Qur'an Studies* 7, no. 1 (2005), ss. 64-80.

The Qur'an: A Bibliography. New York, Atlantic Monthly Press, 2007.

Lazzerini, Edward J.'Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from Within'. *Cahiers du Monde ruse et sovietique* 16, no. 2 (1975), ss. 245-77.

Levend, Agah Sırrı.*Şemsettin Sami*. Ankara Üniveristesi Basımevi, 1969.

Lewis, Geoffrey.*The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. Oxford, Oxford University Press, 1999.

Madigan, Daniel A.*The Qur'an's Self Image: Writing and Authority in Islam's Scripture. Princeton*, NJ; Princeton University Press, 2001.

Mango, Andrew.*Atatürk*. Woodstock, NY; Overlook Press, 2002.

Mardin, Şerif.*The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernisation of Turkish Political Ideas*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 1962. Reprint Syracuse, NJ; Syracuse University Press, 2000.

Meeker, Michael E.'The Black Sea Turks: Some Aspects of Their Ethnic and Cultural Background'. *International Journal of Middle East Studies* 2, no. 4 (1971), ss. 318-45.

'Mehmet Âkif'in Kur'an-ı Kerim Meali Yayınlandı'. *Samanyolu Haber*, 5 Eylül 2012.

http://www.samanyoluhaber.com/gundem/Mehmet-Akirfin-Kuran-i-Kerim-meali-yayinlandi/832511/.

Merges, Karl Heinrich. *The Turkic Languages and Peoples: An Introduction to Turkic Studies*. Weisbaden, Harrassowithz, 1968.

Messcik, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley, University of California Press, 1993.

Minault, Gail.*The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilisation in India*. New York, Columbia University Press, 1982.

Moosa, Ebrahim.*Ghazali and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill, NC, University of North Caroline Press, 2005.

'Contrapuntal Readings in Muslim Thought: Translations and Transitions'. *Journal of the American Academy of Religion* 74, no. 1 (2006), ss. 107-18.

'The Unbearable Intimacy of Language and Though in Islam', James Boyd içinde, ed., *How Should We Talk About Religion? Perspectives, Contexts, Particularities*. Notre Dame, IN; University of Notre Dame Press, 2006, ss. 300-326.

Muminov, Ashirbek.'Disputes in Bukhara on the Persian Translation of the Qur'an'. *Melanges de l'university Saint-Joseph* 59 (2006=, ss. 301-8.

Munajjid, Şalah al-Din ve Yüsuf Qazma Hüri, editörler. *Fatawa al-Imam Muhammad Rashid Rida*. Beirut, Dar aş-Kitab al-Jadid, 1970.

Naff, Thomas.'reforms and the Conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III, 1789-1807'. *Journal of the American Oriental Society* 83, no. 3 (1963), ss. 295-315.

Neumann, Christoph K. 'Book and Newspaper Printing in Turkish, 18th-20th Century', Eva Hanebutt-Benz içinde, Dagmar Glasa ve Geoffrey Roper, editörler., *Middle Eastern Languages and the Print Revolution*. Westhofen, WVA-Verlag Skulima, 2002, ss. 227-48.

Noyan, Bedri.*Bektaşilik Alevilik Nedir?* Ankara, Doğuş Matbaacılık, 1985.

Nuovo, Angela.'A Lost Arabic Koran Rediscovered'. *Library* 12, no. 4 (1990), ss. 273-92.

Olson, Robert.'The Ottoman Empire in the Middle of the Eighteenth Century and the Fragmentation of Tradition: Relations of the Nationalities (Millets), Guilds (Esnaf) and the Sultan, 1740-1768'. *Die Welt des Islams* 17, no. 1/4 (1976-7), ss. 329-44

Oxford Encyclopedia of the Reformation. Oxford, Oxford University Press, 1996.

Özalp, Ömer Hakan. *Ulemadan bir Jöntürk: Mehmed Ubeydullah Efendi.* İstanbul, Dergah, 2005.

Özervarlı, M. Sait. 'Modification or Renewal: Elmalılı Hamdi's Alternative Modernization Project in Late Ottoman Thought', Luca Somigli ve Domenica Pierpaolo içinde, editörler, *Modernism and Modernity in the Mediterranean World.* Ottawa, Legas, 2006, ss. 43-60.

'Alternative Approaches to Modernisation in the Late Ottoman Period: İzmirli İsmail Hakkı's Religious Thought against Materialist Scientism'. *International Journal of Middle East Studies* 39, no. 1 (2007), ss. 77-102.

Özmucur, Süleyman ve Şevket Pamuk. 'Real Wages and Standards of Living in the Ottoman Empire, 1489-1914'. *Journal of Economic History* 62, no. 2 (2002), ss. 293-321.

Paker, Saliha.'The Age of Translation and Adaptation, 1850-1914: Turkey', Robin Ostle içinde, ed., *Modern Literature in the Near and Middle East, 1850-1970.* London, Rutledge, 1991, ss. 17-32.

Palmer, Richard E.*Hermeneutics.* Evanston, IL; Northwestern University Press, 1969.

Peters, Rudolf.'Religious Attitudes toward Modernisation in the Ottoman Empire: A Nineteenth Century Pious Text on Steamships, Factories and the Telegraph'. *Die Welt des Islams* 26, no. 1 (1986), ss. 76-105.

Pickthall, Marmaduke William. *Said the Fisherman.* London, Methuen, 1903.

______, *Enid: A Novel.* Westminster, Archibald Constable, 1904.

______, *The Children of the Nile.* London, J. Murray, 1908.

______, *Veiled Women.* London, E. Nash, 1913.

______, *Tales from Five Chimneys,* London, Mills and Boon, 1915.
______, *The House of War.* New York, Duffield, 1916.
______, *The Valley of the Kings.* New York, Knopf, 1926.
______, *The Meaning of the Glorious Koran.* London, Knopf, 1930; Kahire, Dar al-Kitab al-Mişri, 1973; Libyan Arab Republic, Islamic Call Society, 1980; New York, Dorset, 1985.
______, 'Arabs and Non-Arabs on the Question of Translating the Qur'an'. *Islamic Culture* 5 (Temmuz 1931), ss. 422-33.
Pink, Johanna.'Tradition and Ideology in Contemporary Sunnite Qur'an Exegesis: Qur'an Commentaries from the Arab World: Turkey and Indonesia and Their Interpretation of Q 5:51'. *Die Welt des Islams* 50, no. 1 (2010), ss. 3-59.
Proudfoot, Ian.'Mass Producing Houri's Moles', Peter G. Riddell ve Tony Street içinde, editörler, *Islam: Essays on Scripture, Thought, and Society.* Leiden, Brill, 1997, ss. 161-86.
Qasim Zaman, Muhammad. 'Commentaries, Print and Patronage: "Hadith' and the Madrasas in Modern South Asia'. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 62, no. 1 (1999), ss. 60-81.
Reinhart, a. Kevin.'Jurisprudence', Andrew Rippin içinde, ed., *The Blackwell Companion to the Qur'an.* Malden, MA, Blackwell, 2006, ss. 434-49.
'Civilization and its Discussants', Dennis Washburn ve A. Kevin Reinhart içinde, editörler, *Converting Cultures: Religion, Ideology, and Transformations of Modernity.* Leiden, Brill, 2007, ss. 267-89.
Reynolds, Gabriel Said. *The Qur'an in its Historical Context.* London,
Robinson, Francis.'Islam and the Impact of Print', aynı yazar içinde, *Islam and Muslim History in South Asia.* Oxford, Oxford University Press, 2000, ss. 66-104
Roxburgh, David J. *Prefacing the Image: The Writing of Art History in Sixteenth-Century Iran.* Leiden, Brill, 2001.
Sabev, Orlin.'Private Book Collections in Ottoman Sofia, 1671-1833 (Preliminary Notes)'. *Etudes Balkaniques* 39, no. 1 (2003), ss. 34-51.
Sağol, Gülden, ed.*An Interlinear Translation of the Qur'an into Khwarzm Turkish.* Cambridge, MA, Harvard University – Department of Near Eastern Languages and Civilizations, 1993.

Sands, Kristin Zahra.'On the Popularity of Husain Va 'iz-i Kashifi's Mavahib-i 'aliyya: A Persion Commentary on the Qur'an'. *Iranian Studies* 36, no. 4 (2003), ss. 469-83.

Shakir, Muhammad.'On the Translation of the Koran into Foreign Languages', tr. T.W. Arnold. *The Moslem World* 16, no. 2 (1926), ss. 161-5.

Schick, Irvin Cemil.'The Iconicity of Islamic Calligraphy in Turkey'. RES: *Anthropology and Aesthetics* 53/54 (2008), ss. 211-24.

'Text', Jamal J. Elias içinde, ed., *Key Themes for the Study of Islam*. Oxford, Oneworld, 2010, ss. 321-5.

'Print Capitalism and Women's Sexual Agency in the Late Ottoman Empre'. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 31, no. 1 (2011), ss. 196-216.

Schulze, Reinhart.'The Brith of Tradition and Modernity in 18th and 19th Century Islamic Culture: The Case of Printing'. *Culture and History* 16 (1997), ss. 29-72.

Sefercioplu, M. Nejat. *World Bibliography of Translations of the Holy Qur'an in Manuscript Form*, ed. Ekmeleddin İhsanoğlu, İstanbul, IRCICA, 2000.

Şengüler, İsmail Hakkı, ed. *Mehmed Akif Külliyatı*, 10 cilt. İstanbul, Hikmet Neşriyat, 1992.

Sharkey, Heather J.*American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*. Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008.

Sherif, M.A.*Searching for Solace*. Islamabad, Islamic Research Institute, 2000.

Shissler, Ada Holly.*Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, London, I.B. Taurus, 2003.

Somel, Selçuk Aksin.*The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908; Islamization, Autocracy, and Discipline*. Leiden, Brill, 2001.

Steiner, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation*, 2. edition. Oxford, Oxford University Press, 1992.

Stewart, Charls, tr.*Travels of Mirza Abu Taleb Khan in Asia, Africa, and Europe during the Years 1799 to 1803. Bkz.* Khan, Abu Taleb.

Strauss, Johann.'Turkish Translation from Mehmed Ali's Egypt: A Pioneering Effort and Its Results', Saliha Paker içinde, ed., *Translations: (Re) Shaping of Literature and Culture*. İstanbul, Boğaziçi University Press, 2002, ss. 108-47.

______, 'Who Read What in the Ottoman Empire (19th-20th Centuries):' *Middle Eastern Literatures* 6, no. 1 (2003), ss. 39-76.

Suleiman, Yasir. *The Arabic Language and National Identity*. Washington, DC, Georgetown University Press, 2003.

Tabbaa, Yasser. *The Transformation of Islamic Art during the Sunni Revival*. Seattle, University of Washington Press, 2001.

Tahir-Gürçağlar, Şehnaz. 'The Translation Bureau Revisited', Maria Calzada Perez içinde, ed., *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology. Ideologies in Translation Studies*. Manchester, St Jerome Publishing, 2003, ss. 113-29.

T*he Politics and Poetics of Translation in Turkey*, 1923-1960. Amsterdam, Rodopi, 2008.

Tanpınar, Ahmet Hamdi. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2006.

Tauber, Eliezer. 'Rashid Rida s Pan-Arabist before World War I'. *Muslim World* 79, no. 2 (1989), ss. 102-12.

Taylor, Malissa. *'The Anxiety of Sanctity: Censorship and Sacred Texts', Seyfi Kenan içinde, ed., Osmanlı ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim (18. Yüzyıl Sonuna Kadar)/ Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction (Until the End of the 18th Century)*. İstanbul, İSAM Yayınları, 2010, ss. 512-40.

Togan, Zeki Velidi. 'The Earliest Translation of the Qur'an into Turkish'. *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1964), ss. 1-19.

Toledano, Ehud r. *State and Society in Mid-Nineteenth-Century Egypt*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Turkyilmaz, Zeynep. 'Anxieties of Conversion: Missionaries, State and Heterodox Communites in the Late Ottoman Empire'. Basılmamış PhD Tezi, University of California, Los Angels, 2009

Tweed, Thomas A. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge, MA; Harvard University Press, 2006.

Valentine, Simon Ross. *Islam and the Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*. New York, Columbia University Press, 2008.

Va-Nu (Nurettin, Vala). 'Şemseddin Sami Sinsi bir Türk Düşmanı mıydı? Haşa'. *Akşam*, 15 Ekim 1942, s. 3.

Venuti, Lawrence. *The Scandals of Translation: Towards an Ethic of Difference*. London, Routledge, 1998.

Wild, Stefan, ed. *The Qur'an as Text*. Leiden, Brill, 1996.

Self-Referentiality in the Qur'an. Wiesbaden, Harrassowithz, 2006.

Wilson, M. Brett.' The First Translation of the Qur'an in Modern Turky (1924-38)'. *International Journal of Middle East Studies* 41, no. 3 (2009), ss. 419-35

'The Optional Ramadan Fast: Debating Q.2.184 in the Early Turkish Republic', Stephen Burge içinde, ed., *The Meaning of the Word: Lexicology and Qur'an Exegesis.* Oxford, Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, Hazırlanıyor.

Yalçınkaya, Mehmet Alaadin. 'İsmail Ferruh Efendinin Londra Büyükelçiliği ve Siyasi Faaliyetleri (1797-1800)' Kemal Çiçek içinde. ed., *Pax Ottomana: Studies in Memoriam, Prof. Dr. Nejat Göyünç.* Ankara, Sota-Yeni Türkiye, 2001, ss. 381-407.

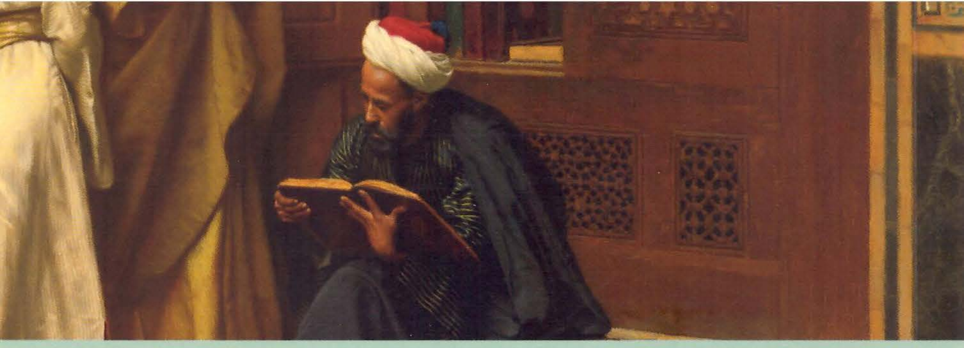
Zadeh, Travis.'Translation, Geography, and the Divine Word: Meditating Frontiers in Pre-Modern Islam'. PhD. Tezi, Harvard University, 2006. Substantially amended and published as T*he Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis.* Oxford, Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, 2012.

'The Persian Fatiha of Salman al-Farisi and the Debates over Translating the Qur'an, Stephen Burge içinde, ed., *The Meaning of the Word: Lexicology and Tafsir.* Oxford, Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, Hazırlanıyor.

Zürcher, Eck J.*Turkey: A Modern History.* London, I.B. Tauris, 2004.

Zwemer, Samuel M. 'Translations of the Koran'. *Moslem World* 5, no. 3 (1915), ss. 244-61

DİZİN



//BRETT WILSON

MİLLİYETÇİLİK ÇAĞINDA KU'RAN TERCÜMELERİ

SON İKİ YÜZYIL BOYUNCA İSLAMIN TEMEL METNİ İKİLİ BİR DEVRİMDEN GEÇTİ. YERKÜREDEKİ MÜSLÜMAN CEMAATLER KUR'AN'IN BASIMINI VE TERCÜME EDİLMESİNİ KABUL EDEREK, ELYAZMASI BİR METNİ FİİLEN HER DİLDE OKUNABİLİR BİR HALE DÖNÜŞTÜRDÜLER.

OSMANLI İMPARATORLUĞU VE GÜNEY ASYA'DAKİ YEREL DİLLERDE YAPILAN ŞERH VE ÇEVİRİLERİN TARTIŞMALI BASIMLARIYLA BAŞLAYAN SÜREÇ, MISIR VE SUUDİ ARABİSTAN GİBİ ARAPÇA KONUŞAN ÜLKELER DE DAHİL OLMAK ÜZERE, İSLAM DÜNYASININ HER BÖLGESİNDE YAYGIN BİR ŞEKİLDE KUR'AN'IN ÇEVRİLMESİ VE BASIMI ÇABALARINA EVRİLDİ. YİRMİNCİ YÜZYILIN ŞAFAĞINDA MÜSLÜMANLARIN ÇOĞUNUN KUR'AN ÇEVİRİLERİNİN İMKÂNSIZ, İZİN VERİLEMEZ, HATTA KÂFİRLİK OLDUĞUNU ADDETTİKLERİ DİKKATE ALINDIĞINDA BU ÇABALAR OLAĞANÜSTÜDÜR. EN SONUNDA KUR'AN'IN BASILI VE ÇEVRİLMİŞ VERSİYONLARI MÜSLÜMAN CEMAATLER TARAFINDAN YAYGIN BİR BİÇİMDE KABUL EDİLMİŞTİR. OSMANLI İMPARATORLUĞU VE TÜRKİYE'YE ODAKLANAN VE RUSYA, MISIR, ENDONEZYA VE HİNDİSTAN'DAKİ TARTIŞMALARI DA TAKİP EDEN BU KİTAP BU DEVRİMİN NASIL OLDUĞU SORUSUNU İRDELEMEKTEDİR.

ALFA

alfakitap | alfakitap

alfakitap | www.alfakitap.com

9 786051 718064

ARAŞTIRMA

